LA
RAZÓN DEL DEBER
MORAL Y JURÍDICO

JUAN DAMIÁN TRAVERSO

Doctor en Derecho
Profesor de Filosofía del Derecho

LA RAZÓN DEL DEBER MORAL Y JURÍDICO

DYKINSON

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación, sin permiso escrito del AUTOR y de la Editorial DYKINSON, S.L.

© Copyright by
Juan Damián Traverso
Madrid, 2003

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: dykinson@telefonica.net
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

ISBN: 84-9772-173-X

Preimpresión por:
iCubo S.L.
http://www.icubo.com e-mail: info@icubo.com
Teléfono (91) 855 14 64

ÍNDICE

Pág.

I
EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO MORAL

1. LIBERTAD, REALIDAD Y RAZÓN 11
2. LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO 18
3. LA RAZÓN DE LA CONDUCTA HUMANA. LA RAZÓN DE LO BUENO Y LO DEBIDO 22
4. A LA BÚSQUEDA DE UN FIN VINCULANTE 31
5. EL FIN COMPRENSIVO E INELIMINABLE. EL BIEN MORAL..... 35
6. EL DEBER MORAL 42

II
LAS VÍAS DE DETERMINACIÓN MORAL. EL DERECHO

1. LAS DETERMINACIONES HETERÓNOMAS 49
2. LA POLÍTICA Y EL DERECHO 50
3. LAS FORMAS DE DETERMINACIÓN DEL DERECHO..... 54
4. NORMAS DEL DEBER Y NORMAS PARA LA DETERMINACIÓN, ENJUICIAMIENTO Y EJECUCIÓN DE DEBERES..... 60
5. LA TRASCENDENCIA DEL DERECHO POSITIVO. EL ORDENAMIENTO JURÍDICO..... 62

Pág.

5.1 La norma fundamental 64

5.2 El vacío indeterminado 67

III
DERECHO Y MORAL: LAS APORIAS SOBRE LA NATURALEZA MORAL DEL DERECHO

1. El derecho y la interioridad del acto 74

2. El derecho y la coacción 77

3. Derecho y alteridad 84

4. Autonomía moral y hereronomía jurídica 89

IV
LAS VÍAS DE DETERMINACIÓN MORAL

1. Las determinaciones autónomas 93

2. El deber ser prevalente sobre el derecho positivo. El problema del derecho natural 94

3. El iusnaturalismo impropio 95

4. El iusnaturalismo propio 97

5. La moral meramente autónoma 106

5.1 La moral de la proximidad 110

5.2 La moral de la virtud 112

6. La promoción de lo justo 115

PRESENTACIÓN

Juan Damián Traverso murió el 19 de noviembre de 1984 a la edad de 57 años. Su actividad universitaria se inició en el año 1959 como profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Complutense de Madrid y la mantuvo hasta sus últimos días colaborando en el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia donde desarrolló la mayor parte de su labor universitaria. Sus actividades académicas las fue compatibilizando con el desempeño de diversos cargos de responsabilidad en la Administración Pública a la que dedicó gran parte de su vida ya que pertenecía al cuerpo de Técnicos de la Administración Civil del Estado. En este ámbito destacó durante el franquismo como uno de los impulsores de la defensa de las libertades y la democracia en el seno de la Función Pública, encabezando el famoso escrito de los 500.

A pesar de ello, en ningún momento dejó de preocuparse por los problemas de la filosofía jurídica, siendo autor de varias publicaciones generales. Sin embargo, si ha habido un tema que le haya apasionado realmente y al que dedicó prácticamente su existencia ese es el deber ser, de la moral y del derecho. Fruto de sus reflexiones es el trabajo publicado en el Anuario de Filosofía del Derecho "La razón del deber ser"(1977). Aun así en la medida en que sus ocupaciones se lo fueron permitiendo continuó profundizando sobre estas cuestiones, dando como resultado la obra que hoy ve la luz y que acababa de terminar instantes antes de su fallecimiento. Durante muchos años hemos estado valorado la procedencia de animarnos a publicarlo, siendo conscientes de que se trataba de un tema muy poco atractivo para el público en general ya que el nivel de reflexión es tan profundo que solo los especialistas son capaces del entenderlo. Al final nos hemos decidido dado

que es la única manera de rendirle el tributo que se merece. En él se analizan algunas cuestiones que afectan fundamentalmente a la ética y al derecho, procurando desmantelar la tradicional acusación de la "falacia naturalista" mediante el desarrollo de una tesis hiper-realista, quizás desencantado por algunas experiencias vitales. En este sentido, no nos cabe la menor duda de que las conclusiones a las que haya podido llegar puedan ser objeto de crítica, pero desde luego lo que a nosotros sí nos consta es que fueron el resultado de un enorme esfuerzo especulativo mantenido durante toda una vida, un esfuerzo por cierto inacabado como se deduce de sus palabras finales: Ahora hay que "entrar en materia". Pero los "principios materiales de lo justo" los abordaremos en un segundo escrito.

No nos queda sino agradecer a los profesores Elías Díaz y Benito de Castro el interés que en su momento se han tomado en la lectura del manuscrito, y la Editorial Dykinson por su disposición en la publicación de este trabajo.

Madrid, 24 de junio de 2003

I

EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO MORAL

1. LIBERTAD, REALIDAD Y RAZÓN

La cuestión que vamos a examinar es ésta: ¿Cuál es la razón de lo "justo"? Entiéndase: nuestro objetivo es averiguar si hay una instancia objetiva para la libertad humana que tenga validez general. A esta instancia de validez general le damos el nombre de "justo". "Justo", "deber", "moral", son las palabras que hacen referencia a la demanda de que nuestra conducta libre se constriña en un sentido determinado.

Nuestra finalidad no es –por tanto– averiguar cuál sea "el contenido" de la "moral" o "ley moral" (en tanto ley que, con validez general, pretende vincular la conducta humana en su libertad), sino antes que ello, (a) si se da una razón para que haya tal ley, y (b) en su caso, cuáles son las razones válidas para proponer que nuestra conducta ha de constreñirse en algún sentido. No examinamos tampoco el "significado" de la palabra "justo", "moral", "deber" o cualquier otra similar. Nuestra pretensión consiste en hallar un criterio objetivo –si es que lo hay– por el que tengamos que limitarnos en el ejercicio de la libertad; póngale cada cual la palabra que más sea de su agrado.

Examinamos, pues, un problema de la libertad humana. Partimos del supuesto de que el hombre es libre, en el sentido de que está dotado de un poder hacer "determinado". Partimos de la idea de que –en alguna medida– gobernamos nuestra propia conducta. Llamamos libertad –por de pronto– a un conjunto de alternativas de poder. Dejamos fuera, pues, el aspecto "metafísico" del proble-

ma. En este sentido, esto es, en cuanto "poder hacer" autogobernable– la libertad humana es algo "material". Se es más o menos libre. Cabe decir que la libertad de cada cual podría llegar a medirse o cuantificarse. No consiste la libertad del hombre en un poder hacer puro, desde la nada, sino un poder elegir en un mundo de imperativos, uno de los cuales –asaz extraño– es "no tener más remedio que elegir" (Ortega). Aún más, hay libertad en la medida en que hay imperativos. No podemos intuir la libertad sin intuir lo que Hegel llamaría su negatividad: la forzosidad. Consecuentemente, tampoco es intuíble la forzosidad sin intuir la libertad.

Este "mundo imperativo" en el que el hombre se encuentra inmerso constituye –desde luego– una instancia vinculante para su libertad. Este paquete de imposiciones es llamado por nosotros con el nombre de "realidad". A la realidad, en cuanto respectiva al hombre, la llamamos "ser".

Aprehendiendo la realidad "sé a qué atenerme" en mi problema de elegir. La referencia a la realidad en cuanto instancia objetiva es lo que llamamos "razón". La razón es "toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad" (Ortega). Baste añadir que las específicas redes humanas de aprehensión de la realidad y el sistema característico humano de ordenación de lo aprehendido constituyen igualmente una referencia objetiva, esto es, una realidad y, por tanto una razón [1].

Razonar es, por de pronto, apelar a la realidad. Los significados de la palabra "razón" expresan también esta idea. Razón en cuanto "facultad" humana es la capacidad de aprehender la realidad y razón como "fundamento" es la referencia al ser de la realidad. No creemos necesario entrar en la distinción entre "entendimiento" y "razón", ni en la de entendimiento "activo" y "pasivo"; menos aún en el análisis de los conceptos de "sensibilidad, entendi-

[1] Como pronto veremos, "tener razón" no va a ser por sólo apelar a la realidad, sino sacar consecuencias del ser de la realidad (razón será "inducir") o sacar consecuencias de la ordenación que hace el hombre de la realidad (razón será "deducir"). En todo caso la razón la dará la referencia a la realidad.

miento y razón", según los deja formulados Kant. Es suficiente –de momento– el término razón para expresar esa doble referencia objetiva de la realidad. En este sentido entendemos como razón toda "referencia objetiva". Cada cual puede, si lo desea, usar otro concepto con el que exprese mejor esta referencia objetiva.

Por otra parte, la objetividad de la realidad, en cuanto comprende a todos los hombres, constituye una "referencia objetiva común" en la que aquellos se entienden. La realidad "es dada", es aprehendida y es ordenada en una "comunidad de ser". La realidad en cuanto aparece como un "ser común" a "nosotros", es la única moneda válida de nuestro comercio lógico. Este "sernos común" en que se nos presentan las cosas y las ordenamos es el tribunal que decide la razón de lo que decimos. Razón, como "decir", como "logos", es decir la realidad. A él tenemos que apelar para obtener lo que hemos llamado una "validez general". Los hombres nos entendemos en la lógica que nos proporciona un ser "comprehensivo".

En cuanto en nuestro convivir utilizamos un "logos" que apela a un "sernos común", es esta comunidad del ser lo que va dando la verdad; *"verum est quod est"*. Esta claro –pues– que la razón y la verdad humana dependen de la estructura de la realidad. La razón y la verdad serán consistentes en la medida en que lo sea la realidad. Si la realidad se mantiene en su ser, se mantiene la razón, si cambia, cambia la razón. Nótese –por tanto– cuán justificada sea la faena del saber sobre la estructura y consistencia de esa referencia que decide la verdad de lo que decimos.

Excursus sobre la teoría de la realidad[2]. Recapacitemos muy sumariamente sobre cuál es la estructura y consistencia de la realidad:

a) Se nos dice que por muy hondo que busquemos suelo firme del que partir, encontramos la vivencia humana; el "hecho

[2] La síntesis que se expone en este número es extremadamente breve, pero se estima conveniente mantenerla a darla por supuesta en una exposición en que se dan por supuestos tantos eslabones lógicos. No obstante, el lector no familiarizado con los problemas ontológicos puede omitir este número y partir de las conclusiones del número siguiente; en especial, la décima.

humano" es –ciertamente– antes que el propio "hombre". Pero es un suelo movedizo porque la vivencia –no se olvide– remite constitutivamente a un dualismo: El "ente humano" y "su realidad". La vivencia (pensamiento, sentimiento) es vivencia de un alguien y de un algo. Por ello, el dato radical no es "la vivencia humana" ni la sucesión de vivencias (la vida, la existencia) sino la sucesión de vivencias en tanto se unifican en un protagonista al que –precisamente– le es dada una realidad. Toda vivencia comporta el dualismo de un "yo" y "una cosa" que le es dada. Eludir este dualismo constituye artificio de lamentables consecuencias. Cabalmente, de este radical dualismo deriva el preguntar por el ser. La pregunta que interroga por el ser no puede acabar en una fusión del dualismo esencial de toda vivencia.

b) Lo que le pasa a esa realidad es –ante todo– que "me es dada". Ser es "ser dado"; forzosidad, obligatoriedad, objetividad. Ya lo hemos dicho. Esta es la primaria faceta del ser.

c) Pero el serme dado es "en tanto me es dado", por lo que la realidad aparecida "es" respecto a una permanencia que constituye su ser; permanencia que, en rigor, es repetición de apariciones (fenómenos). "Ha sido" supone que hubo aparición. "Será", que se espera su aparición. Ser es persistir. Esto es, "estar siendo".

Sin esta permanencia en los fenómenos no habría ser. Ni tan siquiera nosotros "seríamos" si la procesión de la realidad no repitiera constancias. A su vez cada cual se es "dado" a sí mismo como "el mismo" que mantiene la relación óntica. Es lo que viene denominándose "autoconciencia".

No es que haya una conciencia que esté detrás, como una realidad última, de toda vivencia. No hay "conciencia de la conciencia" sino sucesión y simultaneidad de conciencias que "dan la sensación" de la mismidad de cada cual.

d) La realidad que nos es dada es –ciertamente– devenir, pero son las invariancias de ese devenir lo que hace que las cosas sean lo que son y lo que no son. Todos se bañan en el mismo río

porque no es el agua que va pasando lo que da el ser al río. La realidad fluye; el ser –en tanto es– queda.

e) De otro lado, la realidad en su permanencia (en su ser) se presenta en forma de conjuntos separados y distintos de fenómenos. Ello da lugar a que hablemos de cosas, seres, entes. Las cosas, los entes, son "unidades de ser" en tanto permanecen en su unidad. Son centros de imputación de "fenómenos". Esta "distinción" de los demás conjuntos, hace que todo "ser" comporte un "no ser".

No nos vamos a cuestionar cómo será que permanezca la mismidad de la cosa y también sus rasgos y notas (sus constancias) porque en definitiva "la cosa misma" se nos ofrece en el asidero de una objetividad. No nos preocupa averiguar aquello por lo que toda cosa ("la cosa", en general) sigue siendo la misma pese a que cambien sus notas. Esto es, consideramos irrelevante la pregunta por cual sea "la cosidad" de la cosa. No nos importa a nuestros efectos.

No hay duda que los entes cambian sus notas sin dejar de ser ese mismo ente, pero el proceso de cada ente tiene una referencia objetiva que nos permite referirnos al ente en su mismidad. Valga que no haya una substancia tras la máscara del aparecer del cual el proceso sea su manifestación –cuestión en la que no entramos– pero la "unidad procesal" de los entes constituye una objetividad a la que podemos remitirnos.

Cómo sea que se viene abajo, de pronto, la mismidad de la cosa pese a conservar parte de las notas del conjunto, tampoco nos es cuestionable. Se va la cosa con su mismidad y deja de dársenos como tal cosa. Deja de dársenos un ente en cuanto "ser distinto" (distinto de su ser y en su no ser).

f) ¿Qué pone el hombre y qué pone la cosa en este permanente darse en su unidad y en su forma de aparecer? Si no fuera el hombre "como es", la cosa quizás no aparecería como tal cosa o no aparecería como se aparece. Es inútil eludir la sentencia definitiva que dictó Kant. Pero el hecho es que, cualquiera que sea lo que ponga el hombre, hay una forzosidad en su poner que hace que la cosa se nos presente así, como arrojada ante nosotros (ob-jectum)

de tal suerte que constituye una referencia objetiva, en la que nos entendemos y que da razón a lo que decimos (logos). Puede que haya un dios o un demonio que se ríe de nosotros presentándonos enmascaradas las cosas, ocultándonos "su verdadera realidad"; las máscaras, entonces, constituyen para nosotros "lo objetivo" y su referencia a ellas la razón de cuanto pensamos y decimos.

g) Lo que pasa con las cosas, sucede también con las relaciones de la realidad en su devenir. Cualquiera que sea el origen de nuestra noción sobre la causalidad, el comportamiento de la realidad que nos es dado tiene una estructura tal que a un hecho o fenómeno precede un antecedente tal que, en cuanto permanece, origina una referencia objetiva. El ser es permanencia, pero no es inmovilidad. "Si A, entonces B", es tan ser como "A" y "B". Hay un "ser" de las relaciones, de las interacciones, de las evoluciones; en definitiva, un "ser del cambio" que nos es dado, que nos es permanente y que, sea impuesto como tal por la realidad o puesto por nuestra configuración mental, constituye una "forzosidad" a la que hemos de apelar. El ser se expresa tanto en el "no cambio" como en el "cambio" de lo que nos es dado.

Es cierto que, desde un determinado respecto, todo ser, puede ser calificado como algo "causal" en tanto comporta una relación de un "algo" a un "alguien". Este lápiz "es" rojo porque está causando permanencia; la permanencia de "la rojez". Esta mesa, en tanto que "es" dura, está "causando dureza". Pero, en rigor, todo lo causal constituye, según decíamos, un ser: el ser de la relación determinada entre dos o más fenómenos. No tenemos que pensar que "pasa algo" cuando se da una relación causal. No pasa nada. Pasa que una relación "es". Es dada, es permanente, persiste. Una relación, una interacción o una evolución es dada, es permanente, persiste, es.

h) Finalmente, la persistencia fenoménica en que consiste el ser constituye para nosotros "un mundo", "un orden". Aún más: En tanto que haya permanencia fenoménica respecto de un "alguien" todo lo que le es dado constituye "su" orden adjetivo y, por ello, "su" razón. No hay "caos" sino "orden" en la medida en que hay

persistencia fenoménica y un "alguien" que la perciba. Ni otra cosa es el orden: El conjunto de persistencias respecto un percipiente. El "orden del mundo" es no más que el conjunto de persistencias que no es dado. No hipostasiemos, pues, el "orden del mundo" que nos ha sido dado. Cualquier sistema de persistencia constituye un "orden".

i) Pero este orden no es un orden "necesario". La persistencia del ser "es en tanto que es". No hay nada por lo que algo que nos es dado tenga que darse aunque se esté dando durante milenios; quizás esta persistencia sea "eterna", pero no me es dada como eterna. Puede dejar de ser en cualquier momento. Aún más; nuestro propio mecanismo de percepción cambia como cambia lo percibido. No es eterno ni inmóvil nuestro propio sistema de aprehensión de la realidad.

j) Por último, el propio ser de las cosas, el ser de la realidad, no es algo "clausurado". Mañana descubriremos una nueva faceta "constitutiva" de su ser. Pasado mañana se la incorpora una nueva nota óntica. La realidad es –en principio– inagotable en su ser. Cuando menos no podemos decir que la realidad de una cosa esté agotada.

En definitiva:

1. La razón de la verdad humana se fundamente en "el ser".

La razón y la verdad humana dependen de la estructura y consistencia del ser.

2. "El ser" en cuanto instancia objetiva es aquello que nos "es dado". Prescindimos de la intervención que en "el ser" tenga "la realidad" y "el hombre" (la realidad que "le es dada al hombre" y la realidad "hombre").

3. Lo que "nos es dado por los fenómenos". No hay un "en sí" de la realidad.

4. "El ser" es aquello que nos es dado en tanto nos es dado. Es decir, la permanencia de los fenómenos.

5. La realidad consiste en un devenir pero "el ser" se constituye por las constancias de ese devenir.

6. Los entes o cosas son unidades de ser (conjunta de notas en tanto permanecen).

7. Hay una "mismidad" de los entes o cosas pese al cambio de sus notas. Esta "mismidad" constituye una "unidad" a la que podemos apelar en su objetividad".

8. Asimismo. Hay un "ser de los cambios" y "un ser del devenir" que, en tanto permanece, nos ofrece una instancia objetiva.

9. El "conjunto de ser", el conjunto de seres, nos ofrece un orden objetivo; un "mundo". Este mundo es el "mundo humano". Nuestro mundo.

10.

a) La estructura y consistencia de la realidad constituye una objetividad: "Nuestra objetividad".

b) La estructura y consistencia de la realidad no es, sin embargo necesaria. Puede "dejar de ser" en cualquier momento. Pero, en tanto que es, comporta una referencia que nos da razón y verdad.

c) La realidad es inagotable: puede añadírsele una nueva nota de ser un nuevo ser que no nos había sido dado. El ser no es algo "clausurado", "definitivo".

2. LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

La naturaleza del conocimiento humano. A la vista de las anteriores conclusiones podemos decir que:

a) Toda realidad, por grande que sea su movilidad, nos da conocimiento verdadero en tanto y en cuanto persista en su ser. Apresar las persistencias de la realidad –aprehender– constituye la faena del conocimiento. El conocimiento presupone un mundo apresable en su ser dado. No hay realidad "en sí misma", cognosci-

ble o incognoscible; pero sí hay un mundo de invariancias cuya "aprehensión" consiste, precisamente, el objeto de "la ciencia"· como faena humana.

b) Si el ser es, como hemos dicho, quien da la verdad ("verum est quod est"), toda verdad es relativa a la persistencia del ser en su manera de aparecer. Por ello mismo, no hay verdad eterna sino en la medida en que fuese eterna la persistencia del ser.

c) Como quiera que la persistencia del ser no nos es dada como necesaria, sino que, antes al contrario, en cualquier momento puede dejar de ser, he aquí que todas las verdades que nos proporciona la realidad no sólo son relativas sino contingentes. De la persistencia del ser inducimos las leyes de la realidad, las cuales son verdaderas tanto sólo en cuanto la realidad responde a las mismas. Razonar será, por tanto, inducir.

En definitiva, la verdad, en tanto "correspondencia" con el ser, es algo relativo, contingente, inducido. Pese a ello, no deja de ser una instancia general objetiva e inapelable, en cuanto "nos comprende", el "ser común" en que se apoya; por ello mismo, nos da la razón. Omitimos el problema de en qué consiste esa "correspondencia"; ponga cada cual todos los correctivos que quiera a la misma. Pero la verdad es, en definitiva, "correspondiente".

Las verdades absolutas. Hay sin embargo, verdades no ligadas al ser; su verdad no se funda en el "ser dado"; son absolutas (del ser). Son verdades "formales" y su lógica, lógica formal, o, simplemente, lógica. ¿En qué "objetividad" se fundan estas verdades? Para señalarlo tenemos que referirnos –ahora– a "la forma" en que el "ente hombre" conoce.

Todo conocimiento de la realidad comporta una ordenación de lo que "es dado" a través de la vivencias o sentires; esto es, de los fenómenos. Conocer es, en este sentido, ordenar la realidad. Dejemos de lado en qué medida interviene el hombre y la realidad en esta ordenación; pero, por de pronto, conviene dejar sentado que el hombre subsume todo lo que le es dado en una referencia "universal"; esto es, es una "idea". El ser se inserta, constitutivamente, en

un universal; otra cosa es que el universal sea el verdadero ser (Platón, Husserl). Ya hemos visto antes, cómo las cosas, los entes, eran centros de imputación de fenómenos. En este sentido podríamos decir que ser es "ser en un universal".

Diremos, pues, que el ente hombre "apresa" y "almacena" la realidad mediante una red específica constituida por "universales". No es que la realidad "entre" en la mente humana: "apresar la realidad" es una manera figurativa de mencionar la elaboración de guías para encontrar la realidad en su ser, como las miguitas de pan de Pulgarcito o como los planos de la isla del Tesoro. La "imagen" de un fenómeno es una "fotografía" de la realidad: la "idea" o universal, no.

A su vez, todo universal apareja –por definición, un deslinde de otro universal (un no-ser) y una subsunción en otro universal de superior cobertura. Toda "clase" tiene una posición y una negación (Hegel), así como un puesto en una escala de clases de mayor o menor ámbito genérico. El universal del máximo género es, precisamente, lo que mencionamos no más que con la palabra "ser". Todo lo que es dado, es, cuanto menos, "ser". Dicho de otra manera: los "datos de la experiencia" son objeto de una específica forma de ordenación, clasificación y de archivo (nuestra, de los hombres, he aquí la razón de su común objetividad).

Pues bien, estos universales en tanto el ser responde a su contenido (esto es, cuando hay un correlato referencia-referido), nos ofrecen un "conocimiento verdadero", aunque relativo, contingente, inducido, como hemos visto, porque no otra cosa nos ofrece la realidad. El "hombre", "Pedro", "la montaña", son así pero pueden dejar de serlo. El concepto de Pedro, del hombre, de la montaña, es cambiante en tanto cambien las persistencias en que se sostiene. La verdad de los universales está –por tanto– en su correspondencia con el ser al que se refieran (*verum est quod est*). "Es" hombre, "es" Pedro, "es" una montaña. El hombre tiene pues una "facultad" o "potencia"ordenadora, cierto; pero la realidad ha de responder a ese orden para que sea un "orden verdadero".

Ahora bien, sin embargo, el universal abstracción hecha de su correspondencia con la realidad, constituye no más que un conjun-

to formal de notas (una ordenación en tanto que ordenación), de las mismas que se pueden sacar, "extraer" –a otro nivel– lo que en la misma se había incorporado. Esto es, se pueden extraer "deducciones". Razonar será, en este aspecto, deducir. Mediante la deducción también alcanzamos verdades. Pero se trata entonces de verdades analíticas, que si bien constituyen un instrumento fundamental en el razonamiento humano, no contienen por sí mismas verdad material. Se trata de verdades que repiten de alguna manera una verdad ya constituida y que por ello, adoptan la forma de verdades absolutas. Si "el hombre" es mortal, Pedro es mortal; "Ser" no puede a la vez "no ser" en tanto que es. "No hay amor sin objeto amado" porque "amor" es "amar algo".

Podemos pensar que, en rigor, la verdad "formal" no deja de ser, también "una adecuación" con algo que ya "es": "el ser del universal" en cuanto forma o, como suele decirse, el "objeto ideal". Son verdades que "corresponden" a un "ser formal" (en tanto se considera el universal como des-ligado del ser).

Del mismo modo –ya se comprenderá– El hombre está en condiciones de construir "realidad formal" haciendo abstracción de una referencia al "ser". Construimos nuestras propias redes de aprehensión. Puedo suponer una realidad y dotarla de las notas que prefiera. Precisamente el quehacer humano consiste en "su-poner" realidades como dato previo a perseguirlas y cazarlas. Aún más, el hombre puede construir y construye puras formas sin ninguna referencia puesta o supuesta al ser; conforme universales y relaciones entre los mismos para manejar la realidad, pero cuyas notas no hacen referencia a ningún ser. En estos supuestos, no hay que considerar el universal con abstracción del ser en que se apoya (que en este caso no existe), sino las puras notas formales constituidas por el hombre. La combinación deductiva de estos universales originan todo un sistema de conocimientos formales con una función fundamental en el razonamiento humano, pues basta que aquellos sean aplicados a la realidad para que, si ésta responde a los mismos, todas sus deducciones analíticas responden asimismo a la realidad. La matemática y la lógica formal, constituyen una "vasta tautolo-

gía" (Poincaré), repiten verdades ya constituidas pero no dejan de ser un instrumento precioso del esfuerzo humano para apresar la realidad.

En resumen: de una parte, la referencia a este "mundo objetivo" en el que estamos inmersos constituye la fuente de "nuestra razón" por cuanto la objetividad en que estamos sumidos es nuestra, "específica". Por ello, "nuestra" será toda la verdad que podamos aceptar y "nuestra" toda verdad. Imposible será salirnos de la caverna lógica en que estamos encerrados; de otro lado, como nuestra razón es relativa al ser, soporta y sufre todo el gravamen de contingencia y limitación del ser. La razón será más o menos estable, más o menos completa, más o menos segura, en la medida en que el ser manifiesta su persistencia y complitud.

Pero es que hay más. "Nuestra" es también toda instancia racional referida a los productos de nuestra ordenación de la realidad. La capacidad de construcción, asimilación o deducción, la "capacidad de ordenación" es una realidad del "ente hombre"; una "capacidad limitada del hombre", que también es susceptible de cambio. Esto es, una objetividad de "nuestro ser". Por ello Hegel llamaba a nuestra objetividad "objetividad subjetiva". Desde ella no podemos iniciar el vuelo hegeliano hacia una inaccesible "objetividad absoluta", como pretendía Hegel.

3. LA RAZÓN DE LA CONDUCTA HUMANA. LA RAZÓN DE LO BUENO Y LO DEBIDO

Supuesto la anterior, veamos ahora, en qué medida este característico "mundo objetivo" comprende a la conducta humana (nuestro poder hacer) y, por tanto, qué razón sea predicable para ella. Lo bueno y el bien. Nuestra conducta consiste, de momento, en una pretensión de cambiar o mantener nuestra relación con lo objetivo. Y ello, forzosamente, necesariamente, como ha señalado la teoría raciovitalista. No otra cosa es el vivir: "Salir de la situación y pasar a otra previamente elegida". Para ello nos apoyamos en esa estructura de la realidad que hemos señalado. Para obtener

una nueva situación de nuestra constitutiva relación con el mundo, nos apoyamos en la permanencia del ser. En rigor, con nuestra conducta, con nuestra acción, hacemos nuestro mundo y, por tanto, en cierto modo, creamos nuestra objetividad.

Llamamos "bien" a la nueva situación que pretende el hombre. Esta situación es construida imaginativamente por el hombre, a la vista de su problemática situación. El bien es –"ex ante"– una construcción "ideal" respecto del problema humano. El bien es –"ex post"– aquella situación en la que queda cumplido un proyecto humano. Llamamos bueno a lo que causa, produce o coadyuva al bien. El bien no consiste en esta o aquella "cosa". Antes al contrario, toda cosa puede ser buena (o mala) en función del proyecto humano. Dejamos aparte el problema de cómo el proyecto humano está "empujado" por las "pasiones", "deseos", "apetitos".

Lo bueno y lo malo está en la realidad; en esa característica realidad cuya consistencia hemos examinado. Tenemos que contar con la relación causal para obtener lo bueno y evitar lo malo. Bueno es lo que "produce" realmente el bien y lo malo lo que lo evita. Pero el bien vuelve a su vez a ser bueno para otra cosa en cuanto la "causa", la "produce". Por ello no hay bien último sino allá donde termine el proyectar humano. Para el proyectar humano el medio se hace fin y el fin el medio; de ahí la necesidad de detenerse en eslabones de la cadena de causas que hagan la función de bien (final).

Pero sólo el ser desvela lo que es "realmente bueno". Cuando no sabemos cómo se comportará la realidad, nuestro "cálculo" predictivo ha de suplir su ser oculto. Pero el bien sólo aparece en el develamiento definitivo del ser. Lo bueno es predicción del ser. Cuando decimos que algo es "bueno", por de pronto nos estamos refiriendo a la permanencia del ser (contrastada, calculada o supuesta). "Lo mejor" y "lo perfecto" participan de la naturaleza e lo bueno. Lo mejor es lo que cumple más adecuadamente el bien y lo perfecto lo que produce un total acabamiento del bien; la mejor cadena causal. Ni lo bueno, ni lo mejor, ni lo perfecto son meros instrumentos conceptuales, sino productos obtenidos de la realidad. Lo bueno y lo malo están en la realidad.

Lo bueno es objetivo, aunque sea un relativo a un proyecto deseo o volición humana. La relación de bondad es relación medio-fin y éste se apoya en la objetividad de lo bueno es lo que "da razón" de nuestra conducta. No hay un "bueno" que no esté apoyado en las persistencias de la realidad. La relatividad de lo bueno no implica la pérdida de su esencial objetividad y, por tanto, su "obligatoriedad", su "imperatividad" para mi conducta; es decir, una razón para mi conducta.

Lo bueno y el valor. Lo bueno "vale" para desencadenar el bien, tiene un valor que nos vincula, un valor objetivo. La razón de los valores está en su aptitud para producir un fin; esto es, en su bondad; esto es, en su "causalidad". Pese a su objetividad, son relativos al fin pretendido. El valor absoluto (el valor vale porque vale) sería razonable en cuanto se constatara la existencia de una comunidad en la percepción del valor, de un "factum" axiológico común a todos los hombres. Esto es: una "naturaleza humana" axiológica, preferencial. Pero ello dista mucho de haber sido demostrado. Esta es la razón de que la teoría del valor absoluto se resigne ante su irracionalismo: "Lo que diferencia un valor de lo que no lo es consiste, precisamente, en su incapacidad de razonarlo"(Ortega). "No podemos indicar por qué lo valioso nos parece digno de estima" (Reiner). También es irracional configurar el valor como relativo a un fin, pero dotando a la elección del fin de una "evidencia preferencial" de validez general, como hace Brentano. Habría, según ello, un bien o fin "en sí mismo"·; esto es, un fin real a que naturalmente tiende el hombre. En definitiva, un "imperativo moral". Pero ello tampoco es generalmente mostrable.

El valor tiene –empero– objetiva entidad, aunque sea respectivo. El valor puede ser "digno de estima" sin perder su naturaleza instrumental; digno de estima, sí; pero en cuanto óptimo medio para desencadenar un fin. "La estrategia de Napoleón –dice Ortega– es digna de estima sin que se nos sorprenda en el flagrante apetito de ella". Cierto, pero no por "intuición especial de su valor" sino por la razón de ser óptimo medio militar. Nos vincula la realidad del buen medio y ello "nos fuerza" a estimarlo como tal. La

prudencia del ladrón y la del santo son valiosas porque ambas son buenos medios. He aquí la razón de su valor. Esto ocurre con una larga lista de supuestas virtudes que pasan como probadas pautas de obligatoriedad ética.

El deber. Pero si lo bueno y lo malo lo deduzco de la realidad del mundo de los fenómenos, he aquí que mi conducta entra en el mundo de los fenómenos con la misma categoría que aquellos que me son impuestos, por lo cual me encuentro en la feliz circunstancia de modificar la realidad que me es dada enviando fenómenos al mundo de los fenómenos. Intervengo en las relaciones causales desencadenando acaecimientos a voluntad. En propiedad, invierto la relación causal convirtiéndola en relación teleológica (N. Hartmann). "Construyo realidad" para ponerla a mi servicio, al "echarle" acontecimientos con mi conducta.

Pues bien: aquella conducta que he de adoptar para causar el bien es lo que llamo "el deber" . Supuesto que haya varias relaciones de causalidad, la "mejor". El deber está en la realidad. El deber es algo "material". Es un eslabón causal. El deber es –por tal razón– objetivo, "verificable". El deber menciona mi conducta como medio causal de un fin. Es la necesidad de mi conducta como medio. El deber expresa la necesidad causal de mi conducta. La razón del deber moral será lo que sea, pero conste que ha de ser, necesariamente, razón referida al nexo causal de mi conducta con el bien.

Queda –pues– patente que el tipo de conocimiento de lo que "debemos hacer" es relativo y contingente en la misma medida en que lo es el conocimiento de lo real. Por ello, cualquiera que sea la llamada "verdad ética" será verdad con el mismo tipo de "seguridad" que puedan expresar las "leyes de la realidad" (bien sean "leyes de la naturaleza", bien sean "leyes de la sociedad").

Así pues, la razón de nuestra conducta es –por de pronto– relativa a una doble perspectiva. Por una parte, es relativa a "nuestro mundo" en cuanto no tiene otro asidero objetivo que la comunidad en que se nos aparece la realidad. En definitiva: Es relativa a "nuestra caverna óntica". Esto es, la caverna que nos es dada, la caverna humana.

Pero por otra parte, esta misma realidad es –respecto de nuestra conducta– relativa a los problemas del hombre. En definitiva: Es relativa a "nuestra caverna teleológica". En esta realidad está –objetivamente– lo bueno, lo malo, lo valioso, lo debido; esto es: la razón de la conducta humana, razón que sigue siendo una referencia a la misma instancia objetiva: Aquella que nos es dada.

En efecto, desde una determinada perspectiva decimos que nuestro mundo es racional en cuanto constituye "un orden" de permanencias que nos comprende, según vimos, pero este orden racional constituye una ilusión de los sentidos; todo orden se da, según vimos, en tanto haya persistencias para un percipiente; no nos maravillemos de él. Por ello, "nuestro mundo" es racional en rigor tan sólo en la medida en que sea "bueno": es decir, tan sólo en la medida en que se adecua a "fines humanos"; esto es, en la medida en que nuestro mundo sea manejable por "el hombre". Desde esta perspectiva sólo un "mundo humano" es un "mundo razonable"; un mundo razonable es un mundo humanizado. Nuestro mundo va incrementando, pues, su racionalidad en cuanto la realidad va transformándose en función de necesidades humanas. Transformar el mundo para ponerlo a "nuestro servicio" es "racionalizarlo". Nosotros vamos poniendo razón (la "nuestra", insistimos) en el mundo, al "poder" sobre él.

Por el contrario, la realidad en tanto que inapresable por el hombre es "irracional"; absurda. He aquí por lo que, en tanto no podemos gobernar la realidad, la vida humana está llena de absurdos; "el mundo es un absurdo". El absurdo es la desconexión del acaecer fenoménico con los fines humanos. La enfermedad, el dolor, la muerte, son puro absurdo. La propia vida humana, en cuanto es una libertad que acaba en la nada, es un absurdo. Por ello, el hombre en cuanto no puede racionalizar "los absurdos de la vida" necesita racionalizarlos poniéndolos en conexión con "fines trascendentes". Con ello pretende que todo acaecer fenoménico sea "racional", "inteligible".

La realidad personal. La conformación óntico-teleológica de la razón nos pone de relieve un tercer plano de la realidad más pro-

fundo: La realidad personal. En efecto, hay una perspectiva en que "nuestra realidad" se convierte en "mi realidad". Este plano es el que llamo "realidad personal".

La realidad personal está conformada en estos términos: Mi realidad (la tuya, la de aquél, la de cada cual) es una "situación de un ente y su mundo" y "mi pretensión respecto a aquella situación". Este "todo" es la última realidad humana: "La situación en su mundo de un percipiente y su pretensión respecto a ella".

Ello da lugar a que toda realidad humana (la tuya, la de aquél, la de cada cual) se complete con este momento de poner mi pretensión; mi definitiva realidad consiste en la propia realidad común pero desde el plano de mi subjetividad. La realidad general, "común", "humana", se transforma al poner mi pretensión en una variopinta gama de posibilidades mías, ciertamente , pero que están en la realidad y son susceptibles de ser vistas por cualquiera, tan pronto las vean tras la película de mis fines. Estas posibilidades están ahí "arrojadas ante nuestros ojos". Puedo mostrar "mi realidad" a cualquier persona al enseñarle mis fines y sus alternativas. La muestro, la enseño: "he aquí mi problema", cómo puedo mostrar este bolígrafo o esta casa. De igual manera puede cualquiera referirse a "mi problema" proponiéndose, desde este supuesto, lo que "debe hacer" o lo que "es bueno". "Mi problema" es algo tan real como mi propia conformación somática. Constituye para mí una referencia que me da razón de lo bueno y lo malo, de lo debido o indebido.

Al poner mi fin pongo, por ello, lo más sustantivo de mi ser: aquello sin lo cual no son inteligibles mis acciones; aquello que racionaliza mi conducta. Por ello, para encontrar la definitiva razón humana hay que agotar el tercer plano de su relatividad. La caverna óntico-teleológica ofrece sólo "lo humanamente razonable". El camino óntico-teleológico de cada cual, nos da la razón última de la persona humana.

La razón personal. Lo anteriormente expuesto evidencia que la razón de mi conducta consiste, últimamente, en una referencia a

mi pretensión. Estamos obligados por las mejores relaciones de bondad: forzosamente debemos atenernos a las relaciones causales medio-fin, pero solamente en la medida en que tengan la mira puesta en la pretensión humana (el bien construido); pues ésta es la que da la razón última del hombre. En este respecto razón y libertad se confunden porque cada cual pone "su razón última".

En definitiva: El ser nos da la razón de lo que decimos o hacemos. Tener razón es remitirnos a la objetividad del ser. A este plano de la razón humana le llamamos "razón-ontológica". En la medida en que el ser cambia, cambia la razón. En la medida en que la realidad es "dialéctica", la razón es dialéctica.

La razón ontológica (el ser de las causas), nos suministra la objetividad de los nexos teleológicos. A este plano de la razón humana le llamamos "la razón teleológica". No es, sin embargo, una razón distinta; es la misma razón ontológica (referencia al ser), si bien el ser a que se refiere consiste en una conexión teleológica. Un tipo de razón teleológica es la tecnología.

La razón teleológica respecto del proyecto de cada cual da origen a una "objetividad personal". A esta instancia, que comprende las dos anteriores, la llamamos "razón personal". No son tres razones sino tres planos superpuestos de una objetividad que da la razón al referirnos a ellos.

Cuando hablamos de "tener razón", es necesario referirse, por tanto, al plano objetivo de la realidad al que apelamos. Empero, la razón definitiva es la razón de cada cual. Su razón vital. La razón personal (o razón vital) es el conjunto de pretensiones de cada cual en su objetividad.

Pero precisamente por esta naturaleza, la razón personal, en tanto "razón última", definitiva, carece de validez general, aunque pueda mostrarse en su objetividad; esto es aunque sea razón. Es –ciertamente– la razón específica para entender al hombre, pero no constituye una instancia superior objetiva. Podemos llamarla una "razón irracional", si hemos llamado razón al tribunal al que puede

apelar cada cual para que dicte sentencia de verdad: una instancia de validez general.

Por ello en tanto se dé una pretensión comprehensiva, esto es, una pretensión común, aparece una razón de validez general, pero únicamente válida en tanto se da esta "comunidad teleológica" y sólo para ella. No hay nada obligado en el proyectar humano y no hay, por ello, una objetividad que valga como razón de "nuestra conducta". De la conducta de alguien puede decirse que es "razonable" –refiriéndose al nexo teleológico– si concuerda con el ser del nexo, pero respecto a mí sólo es razón si acepto como buena la pretensión puesta por ese alguien y sólo en tanto la acepto.

El hombre –se nos asegura– al poner su proyecto pone su ser y con ello pone libremente su razón. ¿Pero hay algo más inapresable que esta razón? "Somos arrojados a la vida" sin tener nada que hacer. Dentro de nuestra personal circunstancia, cada cual ha de decidir su propio destino. Por ello en tanto que el hombre es libre, no hay ni puede haber –por definición– un criterio objetivo (un bien, un destino, un camino) para nuestra conducta en la vida y ello, si bien se mira, no constituye una desgracia; más bien, la desgracia sería la contraria.

Desconociendo tan señalada verdad, el hombre antiguo piensa así: en la medida en que hay un "bien" o destino "bueno" hay una rezón de validez general para toda la conducta en la vida y ,por tanto, una "ley moral". Moralmente bueno será aquello que causa, desencadena o coadyuva a la obtención del fin. Justa la conducta que debe ponerse para causarlo. El bien moral sería ese bien o fin "del hombre".

El esfuerzo de la ética tradicional consistirá en descubrir "el bien del hombre", "el bien que ha de darnos la felicidad en la vida", "el blanco de la vida" (Aristóteles), "el fin de toda la vida" (Santo Tomás). "El destino humano" o, en su última versión "el sentido último de la vida".

Este esfuerzo ingente ha resultado baldío porque no ha podido ofrecerse un bien objetivo que sea omnicomprensivo. Si libremente ponemos la materia de nuestro querer "debemos" en la medida que

"queramos". Pero no todos "queremos" lo mismo. Si el bien es según Aristóteles "lo que todos apetecen" no hay tal bien, como bien "del hombre". Hay objetividad en el nexo de bondad y del deber pero en la medida en que queramos; desde la hipótesis de un querer. Son "imperativos hipotéticos". "Nos podemos liberar del precepto abandonando el propósito", dice textualmente Kant. Y dice bien.

Precisaríamos de un "imperativo categórico" para que hubiera "ley moral". Sin embargo, no hay razón por la que demos por supuesto que existe tal imperativo y aún menos de que convirtamos la necesidad de hallarlo en el imperativo buscado, como hace Kant. Como se sabe, Kant no se pregunta si hay o no "deber" o "ley moral", sino cuál sea el deber moral. Pues bien, a la pregunta de cuál sea el deber (de validez general, se entiende) Kant responde: Por su materia cualquiera, siempre que se pretenda como imperativo de validez general. Este imperativo categórico no es sólo una "ficción inutilizable" (Brentano) sino, simplemente, una petición de principio.

El giro copernicano kantiano es excesivo. La voluntad no puede desvincularse de la pretensión que esencialmente porta. No hay voluntad si no es "voluntad de". La "buena voluntad" implica preguntarse por el "qué" de la voluntad, cabalmente para que sea buena. La pregunta que interroga por el deber interroga necesariamente por un fin debido.

No importa tampoco, para construir una ética material, que no pueda universalizarse la obtención de un resultado, puesto que no siempre es posible acertar en la cadena causal. Pero "ética material" no tiene por qué ser "ética del resultado" sino ética del "contenido material objeto de las validaciones". Que se cause el resultado está fuera de la ética, pero que se quiera un resultado material, dentro. La razón es clara: El acto humano es un "fenómeno causa"; la obtención del resultado cuenta con nuestra conducta en cuanto fenómeno causal, pero desprecia el hecho de que en algún caso no se produzca el feliz acontecer de la cadena causal.

Pero es que hay más: ¿Por qué ha de ser necesario un imperativo categórico? ¿Por qué ha de haber deber? El problema, "nues-

tro problema vital", no está en preguntar "cuál es el deber" sino, mucho antes, si ha de haber un deber que vincule mi voluntad, según decimos.

Sin embargo, la crítica kantiana del fin vital y la felicidad humana sigue en pie. El proyecto de cada cual es intransferible; su felicidad, respectiva al cumplimiento de aquél.

4. A LA BÚSQUEDA DE UN FIN VINCULANTE

No hay fin vital que sea vinculante. Este es el mensaje válido de Kant. Pero tampoco hay deber vinculante sino respecto a un fin. Este es el problema. No hay moral sin fines, porque nada puede predicarse de un querer sin predicarlo de lo querido. No puede haber bueno "en sí mismo" precisamente por la triple relatividad señalada. Moore tiene razón al señalar la "falacia naturalista" que supone tan sólo el intento de identificar "una cosa" como "lo bueno en sí". Sin embargo, aunque eluda tal falacia incurre en una contradicción esencial al pretender la existencia de un "bien en sí mismo" indefinible. "El tema de la ética" consiste en averiguar si hay algún bien de validez general para la libre conducta humana. Pero si lo hubiera, sería un bien respectivo a una determinada finalidad. Los bienes "en sí mismos" son globos vacíos. Bien vinculante es bien que nos fuerza racionalmente a aceptarlo como de validez general y al que tenemos que apelar; pero, por ser bien, es relativo a una pretensión. Bien "en sí mismo", desconectado del hombre, de sus pretensiones, es una pura contradicción, algo similar a la "cosa en sí mismo" que perseguía la antigua metafísica; el "noumeno" que Kant declaró incognoscible. No hay "noumeno" moral, como no hay "noumeno" óntico.

Por lo tanto, si en la autonomía teleológica del hombre no encontramos el bien moral, debemos orientar la búsqueda en fines heterónomos.

¿Pero en qué medida puede estar ligado por los fines ajenos?

Primer supuesto. Cuando hago míos los fines de los otros; cuando los quiero. Amar a los demás comporta ligarse a sus fines

personales. Ahora bien, querer a los demás constituye meramente un hecho. Cuando se da, resulto ligado al fin ajeno pero de esta ligazón no puede deducir objetividad moral. El amor, en cuanto hecho, no puede fundamentar la moral. Con el amor al otro lo que hago es prolongar el amor a mí mismo. Prolongo mis mismos fines. Se trata por tanto, de una proyección de fines autónomos. En cuanto quiero al otro, me ligo a sus fines, pero el mero dato heterorelativo carece pro sí mismo de la "importancia moral" que pretende Reiner. El amor o "afecto personal" no tiene tampoco, como pretende Moore, "valor intrínseco". "Hay amores que matan". En definitiva, hay "amores buenos" y "amores malos".

Segundo supuesto. Cuando existe una comunidad de pretensiones.

Según habíamos visto anteriormente en la medida en que hay un problema común, una necesidad común, surge respecto de ella todo un conjunto de cosas "buenas" y "malas" para su solución y acciones "debidas" o "indebidas".

En efecto, en la medida en que formamos parte de una asociación, un partido político o un grupo humano cualquiera, se dan, de un lado, unas aspiraciones o problemas comunes y, de otro, se justifica la demanda respecto de los implicados en el problema común para que aporten su conducta en determinado sentido, como una necesidad causal que contribuye a su solución.

Veamos aquí que este "deber" de cada uno de los implicados en el problema común reviste una doble cualificación:

a) De una parte, constituye una referencia a una relación causal de la conducta respecto de un resultado. Como todo deber, menciona un ser; el ser de la relación causal, esto es, una conveniencia causal. Cuando se me propone "debes hacer esto", por de pronto se menciona una relación de conveniencia causal con el problema o necesidad común, de la misma manera que cuando se proponen "debes usar el paraguas" o "debes ir en automóvil" (si deseas evitar la lluvia o llegar pronto) (v. G.H. von Wright).

b) De otra parte, "el deber" constituye, además, una exigencia o demanda dirigida a la voluntad de los implicados en el problema. "Se cuenta" con la conducta de todos y en la medida de que esa conducta es necesaria para resolver un problema común, del "debe" no sólo menciona la necesidad "real" de la conducta sino la apelación a su aportación espontánea; esto es, menciona, consecuentemente, una exigencia porque "se depende"" de la aportación de las conductas supuestamente convenientes al fin.

En este sentido el concepto de "deber" que utilizamos coincide con el uso lingüístico más generalizado. Cuando se usa la palabra "deben", "debemos" u otras similares en este sentido, no sólo se expresa la razón causal. Fundamento o razón del deber, sino también una llamada, exhortación o apelación a la voluntad de cuantos están implicados en el problema para que aporten incondicionadamente su conducta en un sentido determinado.

Por todo ello, la expresión de un "deber" en este sentido describe una relación de conveniencia causal de la conducta con un fin (a) a la vez que prescribe la aportación de la conducta (b) y, además, la prescribe en términos de exigencia, de imperativo (c). Pero, tómese buena nota de ello, tanto la prescripción como la exigencia se fundamenta en la conveniencia causal, probada o supuesta.

El deber así concebido se basa en la existencia de un problema comunal y en la relación causal de la conducta con su solución, pues no sólo una demanda imperativa, es no sólo un juicio prescriptivo, sino también un juicio descriptivo. O, mejor dicho, un juicio prescriptivo-imperativo fundado en un juicio descriptivo. No hay, en este supuesto, "guillotina" alguna en el paso del ser al deber ser por cuanto el deber es una expresión de la especificidad del ser.

Pero esta naturaleza del deber no constituye tan sólo la expresión de una realidad sociológica. La llamada o demanda de aportación de una conducta libre, se da, ciertamente, como un hecho en la medida en que existe un problema o necesidad comunal. Todos te-

nemos experiencias de estas demandas en cuanto se nos considera implicados en un problema común. Pero lo que queremos destacar aquí es la "razón" por la que esa relación causal es expresada en términos de demanda o exigencia y, por tanto, la razón de esa demanda. En este sentido la racionalidad de esta llamada o demanda a la libre voluntad hace que ésta se presente no ya como una demanda o exigencia del grupo sino también como una "auto-exigencia" o auto-llamada del propio comunero respecto del problema común. Esto es, no más que me doy cuenta de la conveniencia causal de mi conducta con el fin en el que estoy comprometido, me prescribo un deber, "me obligo" a hacer o no hacer algo.

Ahora bien, "el deber" es aquí también relativo a mi vinculación con el grupo. Parafraseando a Kant podríamos decir: me puedo liberar del precepto eliminando mi vinculación al grupo; mi "compromiso" con el grupo.

Tercer supuesto. Pero no siempre puedo desvincularme de los demás. En efecto, mi vivir es necesariamente un vivir con los demás. Este vivir compartido hace que me encuentre inmerso en "el problema de la convivencia" que no es "el problema de mi vida", pero que "me comprende". No puedo decir del problema de la convivencia: "éste no es mi problema". Este problema no consiste tan sólo en la necesidad de armonizar y coordinar las áreas personales de la libertad, según la visión kantiana –lo cual ya constituye, por de pronto una formidable objetividad ineliminable–: es que me encuentro inmerso en una "cooperativa necesaria" en la medida en que soy partícipe de las resultas del quehacer comunitario. Me veo, pues, como "socio" de una sociedad de la que no me puedo dar de baja.

Pues bien, en la medida en que hay unas necesidades o problemas envolventes, comunes, comprensivos e ineliminables; esto es, en la medida en que se da una "sociedad necesaria", surge un deber ineliminable, "vinculante". En definitiva, en la medida en que se da un problema envolvente, comprensivo e ineliminable se da una instancia objetiva de cuantos conviven –como "esta piedra" o "esta montaña"– que da origen a un "logos" común o "logos" de validez general sobre lo bueno y lo debido.

No se fundamenta el deber de validez general en la existencia de un "interés común" en resolver el problema de la convivencia (Mac Intyre, Phillipa Foot...), sino que, aunque no interese a todos resolverlo, se da ese deber en la medida en que se convive. Dicho de otra manera: "se da" una implicación común de cuantos conviven (exista o no un interés común) que "da razón" para predicar deberes de los implicados.

Según nuestro parecer, constituye un "factum" esta "realidad convivencial" del hombre. En todo caso, si se alega un posible supuesto de vida humana "fuera de la convivencia" presentaríamos nuestro argumento en estos términos: en la medida en que no se renuncia a la vida en convivencia, nace un conjunto de deberes vinculantes. Esto es: en la medida en que se convive, "hay" una instancia general objetiva (como los árboles que nos rodean, como la atmósfera que respiramos) para proponer un conjunto de deberes a cuantos conviven; en definitiva: hay una razón para el deber de "validez general". Llamamos "moral" al conjunto de deberes (y "buenos"; es decir , toda convivencia causal imputable a la conducta libre) que se predican de las personas en la medida en que están integradas en la sociedad y bajo el supuesto de que se pretenda la solución de los problemas de la convivencia moral.

5. EL FIN COMPRENSIVO E INELIMINABLE. EL BIEN MORAL

Hemos ofrecido una solución a la interrogante de en qué ámbito se da un razón con validez general para demandar un deber; esto es, en qué medida hay una razón para proponer deberes con el carácter ineliminables ("incondicionados"). Hay deber de validez general en la medida en que hay un problema general, omnicomprensivo: el problema de la convivencia humana.

Pero con ello no hemos hecho más que plantearnos una nueva interrogante que para nosotros se constituye ya en "el tema de la moral", a saber; ¿cuál es la mejor solución al problema de la convivencia humana?. En efecto, hay un deber vinculante en la medida

en que mi conducta es necesaria para la solución de los problemas de la convivencia humana, pero habida cuenta de que son posibles varias soluciones al problema, ¿cuál es la mejor? Porque "soluciones" pueden ser cualquiera de éstas: la ley del más fuerte, la explotación de los incapaces por los capaces, el "sálvese quien pueda", "lo que sea útil para el mayor número" u otras más razonables, como luego veremos.

El problema moral se centra entonces en la pregunta que interroga por la convivencia mejor. El logos moral se convierte así en el logos de la sociedad "buena" o la sociedad "mejor". El "tema de la ética" vuelve a ser, en alguna medida, "una cierta disciplina política" como ya vio Aristóteles. Entiéndase; el problema de un círculo problemático de convivencia característica de la forma vigente del convivir humano.

No creo necesario aclarar que cualquier vida comunitaria de la especia humana y aun los problemas generales de la especie son objeto del "logos" moral.

Pues bien, convivencia "mejor", sociedad "buena", ciudad "perfecta", pero ¿respecto de qué fin?. ¿Nos devuelve esta pregunta, como una marea lógica, al punto de partida? Habida cuenta que los problemas de la sociedad están en función de las aspiraciones de los socios, ¿tendremos que plantearnos de nuevo si hay un "bien de hombre" determinado al que debe dirigirse la acción comunitaria? ¿Nos arroja la pregunta por "la comunidad mejor" a la pregunta por el "bien de toda la vida"? Antes al contrario; si el problema de la convivencia consiste en la necesidad de armonizar la concurrencia de aspiraciones personales y arreglar la cooperación comunitaria, está claro que los fines colectivos no se confunden con los posibles contenidos de ningún fin personal porque ello comportaría una generalización, sin razón alguna, de una determinada razón personal.

Pero si los contenidos de los fines personales (esto es, la razón personal de cada cual) no pueden constituir la razón de las actividades colectivas, éstas encuentran su razón de ser, precisamente,

en hacer posible cualesquiera auto-realizaciones personales. En definitiva si bien no es accesible generalizar fines personales, sin embargo sí es viable objetivar "medios para cualesquiera vidas", de tal manera que el fin colectivo se convierte en "in instrumento de un instrumento", quedando a salvo la autodeterminación vital.

Así las cosas tenemos que hacer frente a una objeción que puede expresarse así: los "medios cualquiera vidas" son relativos a las aspiraciones personales de tal manera que éstos condicionan a aquéllos. El purista lógico que esperaba en este desfiladero para dispararnos esta afirmación disolvente,. Lo esperábamos y reconocemos cierto fundamento en esta objeción. Sin embargo, como contrapartida, nos tiene que conceder que los "medios para cualesquiera vidas" permiten un grado de generalización que hace posible el razonamiento sobre "la mejor solución" de los problemas de la convivencia; "logos", pues limitado, cierto; "logos" no universal ni necesario, en efecto, no apodíctico; no ubicuo y ucrónico, pero "logos" al fin y al cabo en cuanto puede ofrecerse una instancia objetiva con cierto grado de validez general.

Ciertamente que es imaginable una aspiración personal que no cuenta con necesidades relativas a la protección de la integridad física, a la alimentación, vivienda, vestido, transporte, comunicación y transmisión de conocimientos, pero difícilmente puede desconocerse el hecho de que tales bienes instrumentales sean –en mayor o menor medida– medios para cualesquiera fines vitales. Se trata de una realidad difícil de eludir. Tampoco nadie me puede garantizar que todo el mundo vea esta montaña alta y sin embargo para el "logos común" esta montaña es alta, de tal manera que "la altura de la montaña" constituye una instancia objetiva.

Corolario primero: La razón personal en cuanto tal (esto es, la auto-realización personal de los que conviven) que constituía, según vimos, la razón última y definitiva de las personas, se constituye también –como no podía ser menos– en la razón última de la actividad comunitaria, pero no en cualquiera de sus contenidos, que son fruto de la libertad, sino en los presupuestos o condiciones de

su determinación que, con carácter general, son susceptibles de universalización.

Corolario segundo: Si los "medios para cualesquiera vidas" se constituyen en la referencia objetiva de las finalidades sociales ello implica que "el principio de igualdad" se erige en fundamento de cualquier selección a los problemas de la convivencia ya que en la medida en que no hay ninguna razón para generalizar una aspiración personal como preferible a otra tampoco hay una razón para dar a una aspiración más valor que a otra o para que cada comunero no deba ser considerado con la misma cuota cooperativa tanto en los beneficios como en los cargos.

Esta "igualdad sustancial" o "básica" no es, por tanto producto de una "intuición" que sirva de presupuesto lógico de la justicia (Rawls), sino el requisito del propio fundamento racional de la solución moral. Del mismo modo, tampoco es necesario situarse en la hipótesis de un "contrato" o en la de un "observador imparcial" ni tan siquiera en la de un "Dios legislador" para constituirla en principio fundante del "logos" moral, si bien todas estas concepciones aparejan el mismo presupuesto; la igualdad de valor de cualesquiera fines personales. Lo cual no comporta ninguna sublimación de la persona o la atribución a todo hombre de una "dignidad" especial. Todas las personas, en cuanto comuneros, tienen el mismo valor, sea la persona humana algo grandioso o deleznable, cuestión en la que no entramos.

En este sentido podemos decir que contamos con los siguientes "principios" de la moral:

1º) El bien moral es el resultado de una actividad cooperativa encaminada al ensanchamiento de la libertad de cada cual. Esto es, a la dotación de "medios para cualesquiera vidas", en suma; a la "liberación" de "el hombre".

2º) Cada persona tiene, "por principio", el mismo valor.

3º) Toda persona tiene, "por principio", la misma cuota en la empresa cooperativa.

El purista lógico que nos acecha, escrupuloso él, no habrá quedado totalmente satisfecho. Alegará que la generalización de"medios para cualesquiera vidas" y la "liberación" para cualquiera hombres es posible tan sólo hasta un mínimo y elemental grado a partir del cual "el medio de vida", en cuanto medio, es tan polivalente y tan respectivo a cada fin personal en que ya no es razonable la generalización, de tal manera que impide , a partir de un determinado nivel, todo tipo de "logos" común.

Ello es muy cierto. Hay un punto en que los problemas colectivos constituyen una resultante de las preferencias de cada comunero y las preferencias son producto de la voluntad. En tal caso no cabe más que aceptar las preferencias "vigentes" en la comunidad. Pero ello constituye también una instancia superior inapelable, pues si estamos integrados en la comunidad "no tenemos más remedio" que contar con la realidad de las preferencias vigentes como contamos con la Casa de Campo o la Plaza de Colón.

Aún así , el propio voluntarismo preferencial es susceptible de racionalización en estos dos aspectos:

a) La sumisión al voluntarismo preferencial no excluye el derecho de cada cual de ofrecer "res modi considerandi" sobre aquello que "sería preferible". Ello implica la necesidad de que cualquier solución de los problemas de la convivencia ofrezca vías de oferta a las personas y posibilidades de convencimiento a los comuneros para que rija una preferencia colectiva en lugar de otra (libertad de expresión, libertad de información, libertad de promoción de "modos de vida"...).

b) En todo caso "las preferencias vigentes" (o "voluntarismo predominante"), como instancia superior inapelable, son susceptibles de un razonamiento sobre la "thecné" más adecuada para la determinación de la "validez" social; esto es, ¿cuál es la mejor manera de determinar las aspiraciones generales que van a vincular la conducta de cada cual?. En definitiva, que, cuando menos, es posible una

objetividad procedimental. Dicho en términos más usuales, ¿cuál es la mejor manera de determinar "lo que quiere el pueblo"? Esta pregunta es también objeto de un razonamiento.

Con todo lo anterior no hemos hecho otra cosa que dar razón del papel de las llamadas "libertades materiales" y las "libertades formales" en el "logos" del bien moral.

Ciertamente que este fin o bien vinculante puede ser denominado de otra manera. Le llamamos bien moral en la medida en que un bien que origina una razón (esto es, una instancia a referencia objetiva) en el ejercicio de nuestra libertad. Esto es, aquel bien respecto del cual puede ofrecerse una razón de validez general para que la conducta libre se limite en un determinado sentido. Si, por le contrario, se llama bien moral a aquel bien que vincula "la vida entera de cada cual", es decir, un "fin personal" que todos debemos perseguir, no encontramos razón alguna para formular ninguna proposición sobre el mismo con validez general.

De todo ello se deduce:

1º) Que lo que hemos llamado bien moral (en el sentido de bien vinculante para la libertad) no es un "bien en sí mismo" ni un "bien final". Lo bueno o lo malo moral es no más que un relativo a un fin comprensivo e ineliminable.

2º) Lo que hemos llamado bien moral es un bien "superior", tal como el uso lingüístico y la tradición académica lo ha configurado, pero tan sólo en el sentido de que hay una razón de validez para subordinar nuestros fines personales a las exigencias del mismo, pero no en el sentido de que cada cual "debe" sustituir sus fines personales por el bien ético. El bien ético condiciona el bien final, mi fin persona, como me lo condiciona esta piedra a este cuerpo, como lo condiciona toda la realidad.

Todo ello pone en evidencia que no se da en el orden lógico aporía entre libertad y ética, sino, antes al contrario, complitud o complentaridad.

3º) No hay duda que puedo negarme a aceptar mi implicación con los problemas comunitarios y, con ello, desvincularme del bien moral. Es cierto, pero en ese mismo momento me pongo "fuera de razón". ¿Qué razones pueden darse –se nos dice– frente al insolidario? No podemos decir –desde el punto de vista lógico– que el bien ético "le conviene" (Baier) y que, por ello, es debido. No podemos decir que porque es de "su" interés, "debe". No; simplemente que carece de razón, que no tiene razón.

Sólo hemos conseguido señalar la dirección adecuada del bien moral o "principios de la ética". Ahora tenemos a la vista una nueva interrogante: ¿Cómo "debe ser" la convivencia humana? ¿Cuáles son los mejores instrumentos en la solución de los problemas de la convivencia? Pero con señalarla hemos dejado apuntado el ámbito propio de la lógica moral material.

Tenemos, cuando menos, el "organon" para deducir lo moralmente bueno y lo malo, lo justo o injusto. Ante el bien de la convivencia humana se da, como ante todo fin, un catálogo de conexiones de bondad, objetivas, terminantes, reales. Lo bueno, lo mejor, lo malo, peor como nexo causal que es, nos lo suministra la realidad, pero ahora podemos deducir esa realidad moral por cuanto tenemos un fin vinculante: la solución al problema de la convivencia; la solución moral. No sabremos dónde hemos de encontrar esta solución moral y sus correspondientes nexos causales. Es preciso, ante todo, construir el marco de referencia en cuyo contexto pueda predicarse racionalmente lo bueno y lo malo; lo debido y la meritorio. Sin embargo, cualquiera puede ya empezar a deducir conductas morales racionalmente buenas o malas: La envidia, el fraude, la opresión y el daño ajeno son moralmente malos; es respeto, la tolerancia, la ayuda mutua, el trabajo, son moralmente buenos.

La bondad moral no queda en esta simplicidad normativa como es patente. El bien moral constituye –"ex ante"– aquella situación óptima en el que quedan resueltos de la mejor manera posible los problemas de la convivencia humana. El bien moral es –por tanto– algo más complejo, pero la sencilla utilización de la razón

material de lo justo nos proporciona no pocas pautas de lo justo e injusto, de lo bueno y lo malo.

Lo bueno es bueno aunque no esté prescrito por los códigos sociales o religiosos y lo malo es malo aunque no esté prohibido (en contra, Toulmin). La prescripción moral, en cuanto anuncia un deber ser fundado en un ser deducido de la realidad, deriva de la razón; de la sola autoridad de la razón.

La razón de lo justo constituye una referencia a una doble instancia objetiva: un problema objetivo y la objetividad del nexo teleológico para solucionarlo.

6. EL DEBER MORAL

Todo deber, para que sea objetivo, es deducible del nexo teleológico de mi conducta con el fin. Esto decíamos. También –por ello mismo– el deber moral. No hay deber moral si no hay nexo material entre la conducta que "se debe" y el bien moral. Supuesto el fin, la verdad moral es del mismo linaje que la verdad científica: pretende predecir el acaecer. En definitiva: la razón del "deber ser" está en el "ser". La verdad del deber ser es también "adaequatio" al ser. El "mundo del deber ser" es una región del mundo del ser o no es nada. El bien moral es tarea humana que precisa ser conseguida por el camino de las causas, precisa que se produzcan los fenómenos de nuestros actos, nuestras omisiones, nuestros hábitos. Nuestra conducta es precisa para causar el bien. Cabalmente por eso, debemos. Y, en tanto se trata de un bien ineliminable, por eso debemos inexcusablemente.

El bien moral cuenta con conductas que dicen relación efectiva con el resultado. Ciertamente que hay actos que se escapan de las líneas causales que conducen hasta el bien moral. La solución moral desprecia este hecho porque cuenta con los comportamientos de todo el colectivo humano. Esta aportación de nuestra actividad es el primer motor del bien moral. De ahí la razón de su deber ser.

La necesidad respecto al fin comunitario e ineliminable es lo que constituye con validez general nuestra conducta en "deber". Deber es necesidad. Decir "es debido" "se debe" es, en cierto modo, decir "es necesario", "es preciso". Cabalmente por ello, el deber es "universal", "universalizable", es decir, conducta que se predica respecto de todos los que se encuentran en la misma situación. No nace el deber moral porque yo universalice el imperativo (Kant, Hare, regla de oro), sino que, antes al contrario, el imperativo sirve como universal, en cuanto es "universal" (esto es general, comprensivo) el fin a que aquel está ordenado. La "lógica de lo necesario" respecto de una necesidad común, es la lógica del deber moral.

Pero la lógica del deber no es toda la lógica moral. Llamamos moralmente meritorio a aquel "bueno" que si no es racionalmente necesario es calificable como "moralmente bueno" con validez general, en cuanto constituye un nexo objetivo que conduce a un bien vinculante.

Hay, pues, una razón moral, esto es, una instancia objetiva referida a nuestra conducta libre que no se agota en la pura razón del deber, pese a que no nos sea posible encontrarla sino en conexión con el fin vinculante. Difícil es, por otra parte, deslindar a veces la moral del deber de la moral superrogatoria. No siempre es posible determinar lo moralmente necesario. Necesaria es, a veces, la heroicidad moral.

La demanda moral: La "buena voluntad". Para la conducta humana, en cuanto ingrediente causal del efecto moral es, a su vez, no más que el resultado de todo un proceso causal (que hemos supuesto gobernable) en el "intus" de la persona. El acto expreso es el resultado de un conjunto de "causas desencadenantes". Es, pues aquí, en el "intus" personal donde está la causa de las causas de la conducta y es a ese "mundo interior" o "mundo de la voluntad" donde se dirige, en última instancia, la demanda moral; esto es: este mundo de la voluntad n sólo ha de ser también "bueno" sino que aquí se va a situar el "origen " de la bondad.

Pero el mundo interior es un mundo complejo y oscuro. No más echarle una mirada vemos que está compuesto por un plexo de

inclinaciones, apetitos, pasiones, que supuestamente ordenamos y controlamos. En esta actividad de ordenación y control podemos distinguir entre el "móvil" y la "intención". Móvil es aquello por lo que se hace el acto: su finalidad. El móvil es el objeto que se visiona anticipadamente en el "espíritu" y que mueve o desencadena la acción. Por eso los escolásticos lo llamaban la "causa final". Tal objeto o situación es "lo deseado"; todo hombre se mueve naturalmente por algo que es deseado. Los móviles, como las causas, pueden estar encadenadas, de ahí que es el móvil final o "móvil determinante" el que tenemos que considerar como verdaderamente causante del acto.

La intención no es necesariamente el móvil. Llamamos intención ("tendere in") a la pretensión de alcanzar el objeto del acto, cualquiera que sea su móvil. En el homicidio, privar de la vida a una persona es el objeto de la intención; para qué se le mata es el móvil.

Baste esta sumarísima referencia al "mundo de la voluntad" para que se comprenda qué sentido tiene la exigencia de que la voluntad sea "buena". Pues bien, llamamos "moralidad subjetiva" a la "buena voluntad" o bondad del querer humano.

La moralidad subjetiva del acto cumple una función real en la cadena causal que conduce al bien ético. La moralidad subjetiva o aspecto subjetivo de la moralidad no constituye una categoría que defina el ámbito de la moralidad; antes al contrario, la moralidad subjetiva del acto constituye un requisito material de complitud moral. Veámoslo.

El buen querer. De momento podemos decir que "el querer es bueno cuando el objeto querido es bueno". Querer es querer algo; si lo querido es bueno, se trata, por de pronto, de un "buen querer". Por tanto cuando hemos encontrado aquello que debe limitar la voluntad libre hemos encontrado la razón de un "buen querer". Querer bien es querer aquello que "causa" el bien.

Pero "lo querido" puede ser bueno o malo y estar subjetivamente mal querido o bien querido. La moral pretende por tanto, ca-

lificar no solamente "lo querido" sino el propio querer. La moral dice cuándo "lo querido" es bueno, pero también dice cuándo "el querer" es un buen querer. La moral se pregunta qué debemos querer, pero esta pregunta no excluye la pregunta de cómo debemos "querer bien".

Examinemos en qué consiste "querer bien":

Por de pronto se ha de decir que cuando un querer no es libre, no es un buen querer. Excusamos entrar ahora en el detalle de las diversas causas y los diversos matices de esta ausencia de libertad. La cuestión es, en todo caso, compleja y no puede ser resuelta sin muchas distinciones. Se puede ser más o menos libre o menos libertad. Ya Aristóteles habló de "acciones mixtas" cuando trató el tema de la voluntariedad del acto humano. Haciendo una amplia generalización podría decirse que el "buen querer" es moral querer libre del miedo, de la violencia o de la pasión.

Cuando el querer no va precedido de los "actos preparatorios" (Dewey) necesarios para decidir lo que se intenta, tampoco puede decirse que la voluntad sea buena. La "buena" decisión de lo que se quiere precisa de una "previa deliberación", generalización que es aún más problemática. Quede, pues, tan sólo enumerado el requisito.

Pero si de lo que se trata es de causar el bien, parece que no puede llamarse buen querer a aquello que se quiere sin la conciencia de que lo querido es justo. Del mismo modo, parece razonable llamar "buen querer" –en este respecto– cuando se tiene "conciencia" de que lo querido es justo, aunque "realmente" no lo sea. Lo querido no será justo, pero sí el querer.

La actitud moral. Pero con estas condiciones, no queda agotada la bondad del querer en cuanto "medio causante" del acto bueno. Además de la conciencia de la bondad del acto se precisa de un requisito especial: la actitud moral. La actitud moral es la "disposición" de renunciar a nuestras pretensiones personales a favor de lo justo. La actitud moral, así definida, amén de ser un requisito de bondad del acto es el presupuesto de la moralidad en tanto que la pregunta por la moral interrogaba en qué medida es debido renunciar a nuestra libertad.

Veamos la sutilidad de la actitud o disposición moral en el supuesto de una acto libre y que se realiza con conciencia moral. Por ejemplo, ayudo a mi amigo Pedro. Soy consciente, además, de que ayudar a Pedro es un acto bueno. Pues bien, la acción de ayudar a Pedro es (subjetivamente) buena sólo si la realizo con la disposición, actitud o convicción de que si fuera injusta no lo haría. De lo contrario el acto es bueno pero no el querer.

Entiéndase: el "buen querer" que comporta la actitud moral no exige que yo ayude a Pedro "para realizar una acción moral", esto es, con la finalidad de hacer el bien ("por deber"), sino que le ayudo porque le quiero, pero si estuviera cometiendo una injusticia no lo auxiliaría.

El móvil moral. Pero vamos a imaginar que mi querer no tiene más móvil que "hacer el bien", esto es, que yo "destino" mi vida a la realización de actos morales, de tal manera que actúo "por deber", porque he decidido que mi finalidad, mi móvil personal es "hacer el bien". En este caso, he llegado a la perfección moral de mi actuación. El móvil moral tiene razón de perfectibilidad y, por ello, es superrogatorio, aunque bueno, desde luego,. Pero la "perfección moral" no constituye un bien vital superior.

En efecto, la lógica del deber no puede exigir a la voluntad libre que su motivo determinante sea hacer el bien. Sería tanto como matar la propia vida humana respecto de la cual la moral constituye tan sólo un instrumento. No es razonable esclavizar la vida personal con la dedicación moral. No olvidemos que la moral pretende resolver el problema de la convivencia humana; que no haya un objeto "determinado" (un bien) para la vida personal no quiere decir que el bien de cada cual no sea la última y definitiva razón del hombre. Por esta razón no puede ser debido que los propósitos morales los convirtamos en propósitos vitales, aunque cada cual es muy libre de hacerlo.

La moralidad, por tanto, no sustituye la libertad; no más la encauza y la limita. La moral, lo justo , lo bueno, no es un fin en sí mismo, sino no más que un instrumento, un parámetro vital. La moralidad me limita los caminos, pero no me dicta la dirección

obligatoria de mi vida, de la tuya, de la de cada cual, que es lo que realmente importa: el bien final; no generalizable, no de validez general, pero la razón última de nuestras vidas.

En definitiva, la razón de la buena voluntad es la misma que la razón de todo medio que conduce al "bien ineliminable": su idoneidad para causarlo. Cada eslabón causal de la relación moral se califica de bueno en cuanto normalmente es apto para producir bondad. La buena voluntad es buena, precisamente, por esta razón, no porque sea el único eslabón de la cadena causal moral. Hasta tal punto es así, que la buena voluntad es la voluntad de producir algo que, a su vez, es bueno. ¿Cómo podría ser la buena voluntad lo único bueno (contra, Kant) si es, precisamente aquello que pretende lo bueno? De otro lado la propia complejidad del mundo de las voliciones y de su gobierno, hace que la voluntad sea calificada de "más o menos" buena.

No hay, por tanto, contradicción porque haya una bondad propia del querer y una bondad propia de lo querido. Lo que en definitiva importa es que realmente la cadena causal conduzca al fin moral. Cada eslabón de la cadena puede ser calificado de bueno sin que por ello se haya de producir necesariamente el bien.

Si el hombre ha actuado libremente y ha puesto los actos preparatorios necesarios para una acción que considera buena y además ha pretendido hacer el bien, parece que ha puesto todo lo que podía poner "de su parte". Ha respondido a la demanda del deber. Ahora hace falta que lo que ha puesto sea realmente bueno para causar el bien y que éste se cause. Falta "la otra parte". Esta es la razón por la que, en función de su querer, el hombre pueda ser calificado de "bueno" o "malo". Pero lo que importa no es "la bondad del hombre" sino la producción del bien, que es el resultado pretendido.

II

LAS VÍAS DE DETERMINACIÓN MORAL. EL DERECHO

1. LAS DETERMINACIONES HETERÓNOMAS

Según hemos quedado, todo deber tiene una vertiente interna –la actitud moral– que constituye una puesta a disposición de la libertad humana en orden a la consecución del bien moral. Pero, según veíamos, el deber, para constituirse en deber de validez general (deber moral), precisa tener un contenido determinado (material). ¿Cómo se determina aquello que produce el bien vinculante? En definitiva, ¿cómo se determina lo que debe hacerse?

Decíamos más arriba que todos podemos –con nuestro natural raciocinio– deducir conductas buenas o malas en orden a la solución de los problemas de la convivencia. El hombre está capacitado para saber lo que debe hacer y debe omitir en sus relaciones con los demás; el hecho de que no puedan predeterminarse normas apodícticas sobre el obrar no impide que se de un conocimiento generalizado sobre lo justo e injusto. De otro lado, la propia vida social genera, constitutivamente, pautas de conducta que cumplen la función de solucionar determinados problemas de la convivencia. Estas pautas ya constituyen una determinación heterónoma del deber.

Ahora bien, ni los razonamientos de cada cual ni las normas espontáneas de la convivencia (usos), son suficientes para alcanzar el bien comunitario, por muy simples que sean las relaciones de convivencia y muy pura la actitud moral de los que conviven. Se impone que determinados deberes sociales sean determinados por una instancia superior.

Pero aún aceptando la posibilidad de una vida social fundada en usos y convicciones comunes, es impensable que no surjan conflictos sobre la manera en que cada conducta concreta se ajusta a los deberes comunitarios y a las normas establecidas. Ello hace que no sea posible una vida social sin una instancia superior que determine en qué medida se han cumplido o no los deberes para con la comunidad.

No obstante, por otra parte, en la medida en que los deberes sociales son causalmente necesarios para la vida comunitaria, su cumplimiento no puede quedar en su integridad sometido al arbitrio de cada cual. Hay deberes tan imprescindibles para la sociedad que hacen necesaria una instancia superior que imponga su cumplimiento. A este deber tan necesario socialmente que ha de determinarse, enjuiciarse y garantizarse por una instancia superior es el que llamamos "derecho".

Pero es que hay más: por muy simple que sea la estructura de una comunidad humana, es impensable una vida social sin una instancia superior que promueva y cuide de las necesidades comunes. Donde hay problemas colectivos se impone una instancia superior que organice la cooperación social.

Pues bien, la instancia superior que determina, enjuicia y garantiza los deberes más imprescindibles, y, en general, promueve la solución de los problemas colectivos es lo que denominamos poder público o Estado y "política" cuanto se relaciona con esta actividad.

2. La política y el derecho

Llamamos por tanto, "política" a la actividad del poder público encaminada a la solución de los problemas de la convivencia humana y, en general, a cuanto se refiere a dicha actividad. Debe sustituirse esta palabra –en su caso– por la que cada cual utilice para mencionar esta específica actividad.

Supuesto la anterior, resulta la siguiente caracterización de la política:

La política constituye una vía necesaria de producción moral. La espontaneidad moral de cada cual con ser importante no resuelve el problema moral. Muchos son los medios que forman la cadena causal del bien moral, pero el medio político es medio fundamental.

No es que la política "debe ser moral" además de estar orientada a su fin específico, ni que la actividad política debe estar sometida a unas "leyes morales" sino que, lisa y llanamente, la actividad política "es", constitutivamente, actividad moral. No hay "fines morales de la política" (en contra, Aranguren); la política es actividad (frustrada o lograda) enteramente dirigida al bien moral; esto es, enteramente moral.

Nace la política como una necesidad moral ordinaria y no como ortopedia subsidiaria de la "maldad humana". La necesidad del poder público no surge "porque no somos buenos" sino que "no podemos ser buenos". Una comunidad de santos sin una organización superior organizadora es impensable.

El "Estado" en tanto que instancia organizativa de poder superior, no constituye el bien moral, pero no hay bien moral completo sin "el Estado". Es función del Estado no más y no menos que la progresiva construcción de una importante parcela el bien moral. Por ello no se falta enteramente a la razón cuando se ha querido ver en el quehacer del Estado una peregrinación hacia la objetividad moral (Hegel).

El "Estado" en tanto que instancia de poder superior, constituye una necesidad moral de tal manera que allá donde no se de esta instancia formalizada constituye un deber moral organizarla. El bien moral "internacional" o "mundial" viene padeciendo, precisamente, de esta insuficiencia moral.

Llamamos "derecho" a aquel justo tan imprescindible que legitima el uso de la fuerza para su cumplimiento o simplemente "deber imprescindible" y no solamente a la determinación positiva de tal justo (derecho positivo) ni tampoco a todo justo en cuanto tal (derecho = justicia).

Ciertamente que podríamos llamar derecho a cualquier justo, identificando de esta manera toda justicia con el derecho, tal como es habitual en la doctrina tradicional ("ius a iustitia apellantur"). También podríamos restringir aún más la palabra derecho identificándolo con lo determinado del poder público, tal como es habitual en el positivismo. En el primer caso podría hablarse de "deberes jurídicos" no respaldables con el uso de la fuerza, lo cual no suele ser congruente con el uso lingüístico actual. En el segundo caso dejaríamos de considerar como derecho deberes no contenidos en la expresión del poder público, pero que son, no obstante, deberes tan manifiestamente inexcusables que prevalecen sobre toda determinación pública (ya veremos luego en qué medida se produce tal prevalencia). La palabra derecho porta un valor (el valor de lo justo) de tal manera que no consideramos conveniente identificar el concepto del derecho con el de ningún "factum" social.

Por todo ello, según nuestra manera de conceptuar el derecho éste constituye la expresión de una pretendida objetividad (la objetividad de todo lo justo) lograda o no por el derecho positivo. No hay así un "derecho que es" y un "derecho que debe ser" (en contra, Hart) sino un "derecho" (o "justo"), objeto de la pretensión de todo derecho positivo de la misma manera que toda moral positiva constituye, por definición, la pretensión de ser "la moral" (objetiva).

Usamos, pues, la palabra "derecho" con la significación que creemos más apropiada en el uso lingüístico más generalizado. En todo caso lo que pretendemos es mencionar una parte de la objetividad moral: aquella que resulta tan necesaria que ha de imponerse por la fuerza; llámele cada cual como estime conveniente.

La fuerza mediante la cual se garantiza el deber imprescindible es la fuerza común o "fuerza pública".

La cara complementaria de todo deber (sea o no imprescindible) es la facultad o "derecho subjetivo". En efecto, fuera de aquello que me es impuesto por el deber queda el poder hacer de cada cual. Este poder hacer, objetivado en conductas, son las "faculta-

des" o "derechos subjetivos". El fundamento de la facultad o licitud, está, por de pronto, en que hay una libertad de hacer que no es necesaria para causar el fin moral. Mi libertad se convierte en "facultad" por la susceptibilidad de aquella de ser objeto de deberes. Sin embargo, la "facultad" no menciona tan sólo una libertad sino un deber: el deber de respeto a esta libertad. Todo lo que no es debido , está permitido y todo lo permitido "debe ser" amparado y respetado. En definitiva: toda "facultad" es facultad de hacer y de exigir.

Pero es que hay más; es que la determinación de deberes comporta, en ocasiones, un destinatario de la conducta debida. Tal sucede con la ordenación de las relaciones intersubjetivas. En estos casos la facultad de exigir menciona un deber específico de hacer u omitir independiente del deber general de respeto. Ni la facultad de hacer y exigir, tiene, en este caso, un origen lógico distinto del deber moral: la solución de un problema de la convivencia, solución que, como todas las determinaciones "políticas" ha de estar dirigida al bien moral.

En definitiva aunque parezca tener deberes para con Pedro y con Juan, en rigor lo que tengo son deberes para con un fin o bien social. Esto es, deberes para con la sociedad. De esta manera puede decirse que el poder público puede adoptar la técnica de determinar deberes o facultades. Aunque determine facultades, en rigor está determinado deberes, conductas que alguien debe.

Podríamos haber comenzado tomando el concepto de "facultad" en vez del de deber, pues construimos nuestro edificio desde la libertad. En vez de referirnos a la determinación de deberes podríamos habernos referido a la determinación de facultades. Sin embargo, difícil hubiese sido dar un concepto de facultad sin mencionar el deber; "tengo facultad de hacer algo" no es lo mismo que "tengo libertad de hacer algo.". Si tengo facultad de hacer algo es porque hay alguien que tiene un deber y porque hay algo que no debo hacer. El concepto primario es el deber; presupone el de libertad, pero no el de facultad.

A la vista de todo lo anterior podemos decir que lo que hemos llamado "derecho" constituye una provincia fundamental del mundo moral. El examen del origen, conformación y funcionamiento del "mundo jurídico", que haremos en los epígrafes sucesivos, evidenciará esta conclusión.

3. LAS FORMAS DE DETERMINACIÓN DEL DERECHO

Veamos en primer lugar las vías de positivación de deberes y facultades jurídicas.

a) La fuente originaria de la moralidad positiva. Los usos. La más primitiva forma de determinación del deber es el uso. Todo uso comporta la exigencia de una conducta determinada: un deber para con la sociedad y una correlativa reacción social en caso de incumplimiento.

Los usos cumplen en todo caso una función social. No estamos, por tanto, de acuerdo con la teoría de la irracionalidad de los usos (contra. Ortega). Ahora bien, ¿de dónde surge esa necesidad social que llega a determinar como debidas conductas concretas?, ¿quién establece estos deberes sociales? Aquí hemos de contestar en los mismos términos que contestaba Ortega la pregunta sobre la paternidad del uso: nadie en concreto, todos, "todo el mundo". "la gente". Y más concretamente: las ideas y convicciones de todo el mundo.

Es de esto fondo común de las ideas del grupo, de la manera de ser de las gentes de cada grupo social, de donde emanan los usos normativos; en definitiva, de lo que primariamente puede llamarse "la moral del grupo". En efecto, todo grupo social cuenta con unas determinadas ideas y creencias que se transmiten en el continuado devenir de la convivencia y que constituyen una segunda naturaleza o etnia del mismo. Se trata de algo que no tiene su origen en estas o aquellas personas, humildes o egregias, sino de la comunidad de ellas. Es algo así como "el espíritu de cada pueblo". No nos referimos al "espíritu del pueblo" evocado por Savigny,

aunque en cierta medida Savigny acierta a señalar este fondo de "moralidad positiva" del que emana el derecho[3].

Tal espíritu del pueblo no es, sin embargo, algo misterioso, fantasmal o "sonámbulo" (Thering), sino, simplemente, no atribuible a persona concreta y determinada, pero que tiene su origen en los individuos de carne y hueso. Se trata de una decantación del trato inter-individual, de un poso común que van dejando las relaciones interpersonales o las vivencias comunes. Se transmite de padres a hijos, no mediante herencia biológica, sino que se absorbe a través del aires social en que se vive; se transmite mediante el lenguaje, que ya porta en su plasma gérmenes de estas ideas y creencias comunes: el lenguaje es "la sangre del espíritu" (Unamuno); este espíritu es un "espíritu del pueblo". Se enseña en la escuela de la vida.

Denominamos todo este bagaje colectivo con la expresión "ideas y creencias" y no mediante la de "espíritu colectivo" o "espíritu popular" precisamente por destacar tanto la atribución impersonal como la identificación histórica de la resultante colectiva.

En efecto, el "espíritu colectivo" no es sino una resultante de hechos inapresables, con fuerza suficiente para dejar una huella en las ideas y creencias colectivas. Se trata de algo más amplio y complejo que la "Volksgeist" y que la "volonté general".

Por supuesto que este poso común de ideas y creencias no se circunscribe a lo que ahora llamamos nación o comunidad nacional; antes al contrario, es posible reconocerlo con su capacidad normativa a escalas menores de la nación, y desde luego, a escalas internacionales. No constituye ningún arbitrio hablar de un fondo "moral" árabe, anglosajón, hispánico y, desde luego no es posible

[3] Recordemos que Savigny se refiere al "espíritu del pueblo" como fuente de derecho, aquello que lo produce. El propio Savigny señala la "analogía del derecho con otras peculiaridades de los pueblos que también poseen un nacimiento invisible y transcendente a los documentos históricos como por ejemplo los usos de vida social, y sobre todo, el lenguaje".

dejar de reconocer la existencia de una "moralidad" positiva internacional.

Constituye una visión inadecuada detenerse en la "presión social" del uso, cuando, en rigor, esta presión, reacción o coactividad social es no más que el fenómeno consecuente de una estimación comunitaria. De aquí también la causa de que esta presión sea más o menos fuerte y que, en todo caso, pueda "darse razón", en función de la misma, tanto del uso como de la consecuente sanción social que apareja. La exigibilidad del uso es mayor o menor en función de que sea más o menos precisa la aportación de la conducta que expresa el uso normativo, lo cual origina una mayor o menor reacción social, hasta el punto de que hay determinados usos normativos que comportan un deber de cumplimiento tan inexorable que legitiman el uso social de la fuerza. Tales usos son los denominados "usos sociales fuertes" (Ortega).

Nos encontramos en este caso con un uso que ha pasado .ya a una escala distinta, cuando menos por lo que se refiere a la concepción que la sociedad tiene de la conducta debida. Se dirá que la distinta naturaleza de este deber está en que aparece dictado por unos órganos sociales y que la reacción social está también organizada. Ello es actualmente cierto, pero no primariamente cierto, porque no necesariamente tendría que haber una ley dictada por un órgano social para que se diera este uso social.

Probablemente nadie ha dictado esta norma; sin embargo, emana del sistema de vigencias de la comunidad. No es necesario que esa norma social esté impresa en periódico oficial. Basta la existencia de las mores comunales, de tabúes sociales, en cuanto determinantes de lo que es debido a la comunidad, para que se den pautas directivas de la conducta humana en tales términos que legitiman una utilización de la fuerza contra el infractor.

No ha aparecido todavía, ningún aparato específico que haya creado el "tabú" o las "mores". No ha aparecido todavía ninguna ley de ningún organismo o autoridad pública y ahí nos encontramos con una realidad normativa, cuya fortaleza legitima una sanción social.

Y no se trata de una mera intuición abstracta sino de algo que es una realidad histórica. Sin leyes, sin tribunales, sin aparato coactivo organizado, se ha dado la realidad de una normativa social legitimante de una sanción. La sanción era asumida por la víctima o su familia; no consistía en una mera venganza, ni se trataba del producto de un mero estado de anarquía, sino de un orden regulado de "delitos sociales", cuyo incumplimiento aparejaba una sanción.

¿Cuál es la causa de la fortaleza del uso?: La inexcusabilidad de la conducta debida en función de la necesidad que cumplen. La imperiosa necesidad de la conducta.

b) Los precedentes judiciales. Los "ilícitos sociales." generan –según decíamos– un problema social y permanente al que la sociedad, para que sea tal, ha de responder: ¿cómo saber si se ha cumplido o no con el uso? Será el juramento público, será la ordalía, será la prueba de fuego, será la decisión del jefe religioso o guerrero, será el acuerdo de la asamblea de ancianos o la sentencia de un funcionario judicial habilitado para ello, pero en toda sociedad se hace frente a esa necesidad. En definitiva, el uso normativo exige la organización del conocimiento de "qué ha pasado", la organización por la que se determine la conducta que se ha producido. En definitiva: un sistema de prueba de la conducta. Un sistema de determinación fáctica. Esto es lo que llamamos "el juicio histórico" o "juicio fáctico".

Pero a poco que se piense, se comprenderá que junto al juicio histórico, se precisa una instancia superior que juzgue la propia conducta, que determine lo que es "bueno" y lo que es "malo" para la comunidad; es decir, aquella conducta que por su necesidad imperiosa para la sociedad debe ser exigida incluso por la fuerza.

En definitiva: junto al juicio histórico, la sociedad precisa de una actividad organizada de producción de juicios morales que dan lugar a unos órganos específicos del poder público, cuya función además de decir lo que ha pasado verdaderamente (juicio histórico) han de decir si eso que ha pasado ha sido "bueno" o "malo" socialmente, "bueno" para la sociedad o "malo" para la sociedad (juicio moral). Esto es, una función de "decir el derecho" (jurisdicción).

Pero la decisión del juez no va a afectar únicamente a los implicados en el caso, sino que va a trascender a la comunidad. En efecto, si ante el caso A, el funcionario público ha dicho que tal conducta es buena, y ante el caso B que es mala y que su incumplimiento apareja una determinada consecuencia, es obvio que cada uno de los miembros de la comunidad van a deducir de esta decisión una pauta para obrar en lo sucesivo. Así como del comportamiento de la realidad, deduzco una "legalidad de la naturaleza", asimismo del quehacer de la administración de justicia van surgiendo pautas de obrar, una legalidad moral, cuya transgresión comporta una consecuencia impuesta imperativamente por el propio poder público.

De esta forma el quehacer de administración de justicia en cuanto quehacer del poder social representado por unos órganos determinados, va a originar la aparición espontánea de normas sociales con un alto grado de concreción y ejemplaridad, cuyo incumplimiento legitima el uso de la fuerza. Estas normas deducidas de los precedentes judiciales van a funcionar como auténticas normas de conducta, ya que van a vincular no sólo la conducta ciudadana, sino las futuras decisiones del magistrado.

La determinación estatal de los deberes sociales. La producción normativa del magistrado no va a ser suficiente para la solución de los problemas de la convivencia humana como no lo era la producción de usos espontáneos de la propia comunidad. A medida que van surgiendo problemas comunitarios, el poder público se encuentra con el problema que ni los usos sociales ni los precedentes judiciales dan la respuesta normativa suficiente. A lo sumo, resuelven meros conflictos intersubjetivos. La sociedad se va haciendo cada vez más compleja y el interés general va demandando una acción vigorosa, rápida y decidida. Aparece entonces una actividad de producción de deberes protagonizada por el poder público, con una plural expresión, que va a ir del establecimiento de normas generales de conducta a determinaciones individualizadas del deber.

La producción estatal de deberes va a realizarse con pretensiones monopolísticas. No se trata, por tanto, de que el poder público

incorpore a la masa normativa espontánea deberes artificialmente creados a fin de completar el torrente de conducta necesaria, sino que se alcanza un estadio histórico con el que el poder público asume el monopolio de la producción normativa.

Es cierto que el tránsito de la determinación del deber espontáneo al deber creado por el Estado y el ulterior monopolio de este último no se produce históricamente con plena nitidez. Por de pronto, cabe decir que concurre en la vida de las sociedades, tanto la producción espontánea como la producción estatal de reglas de conducta.

El afán monopolístico del poder público en su producción normativa va a pretender negar virtud vinculante al uso, espontáneo (a la "costumbre"), la cual va a ser degradada a norma supletoria y aun así ha de ser homologada estatalmente, a fin de que pueda ser aceptada por los poderes públicos como, determinación válida del deber. Incluso se va a negar cualidad normativa a los precedentes judiciales, esto es, a los usos judiciales o jurisprudencia, pese al hecho innegable de que un reiterado enjuiciamiento de conductas realizado por quien en última instancia decide el deber, alcanza un valor normativo definitivo. El monopolio normativo va a traer como consecuencia el dogma de la "plenitud normativa" estatal. De tal manera que todo deber ha de engancharse en una norma estatal y, en general, toda conducta ha de ampararse en el paraguas normativo del Estado.

Ya veremos cómo el dogma de la estatalización normativa, que no es sólo una aspiración de seguridad, sino un postulado político, deviene en una precaución inútil. Ya veremos cómo el manto determinativo del deber fabricado por el Estado está lleno de agujeros, lleno de lagunas. Es más, su propio tejido, es un tejido con una trama tan permeable que está permanentemente empapado de moral del grupo. No podía ser de otra manera, por cuanto es no más que una "parte de ella explicitada por los órganos estatales. Esto es, "moralidad positiva" explicitada por el Estado.

d) La determinación privada de deberes sociales. Pero junto a todo el conjunto de determinaciones sociales del deber, sean o no espontáneas, desde el primer momento va a existir una fuente de

determinación de deberes amparados socialmente y que tienen su origen en la autonomía de la voluntad.

En efecto, constituye una. necesidad social imprescindible el respeto a lo que libremente determinan los ciudadanos. El uso social espontáneo, los usos judiciales y, desde luego, las determinaciones del poder público van a conformar y encauzar esta creación de deberes habida cuenta de que no sólo importa al interés público el respeto de esta autodeterminación sino que este libre comercio de deberes y facultades afecta al orden social establecido; lo modela, lo configura. El libre juego social va a estar, en definitiva, condicionado con el "modelo de sociedad" que derive de las ideas y creencias del grupo y nadie mejor que el hombre moderno para comprender esto.

Así las cosas, podemos decir que así como hay reglamentos y actos de creación del deber por el poder público fundados en la autoridad para establecerlos, así también hay reglamentos y actos de creación privada del deber fundados en la autoridad para establecerlos. Aún más, si pudiéramos poner en una balanza los deberes de conducta determinados públicamente y los deberes de conducta determinados privadamente, estos últimos tendrían un peso condicionante de la conducta humana muy superior a aquellos. En definitiva: la conducta que es debida a la sociedad, va a derivar no sólo de las determinaciones establecidas por el poder público que acabamos de ver, sino también por esa fuente normativa que son los pactos y otras determinaciones de la voluntad de los particulares (testamentos, renuncias, promesas, etc.).

4. NORMAS DEL DEBER Y NORMAS PARA LA DETERMINACIÓN, ENJUICIAMIENTO Y EJECUCIÓN DE DEBERES

El "mundo jurídico" no está compuesto solamente por un conjunto de determinaciones de deberes y facultades. Antes al contrario, la determinación del deber (lo que venimos llamando "creación de deberes") precisa a su vez de una regla. ¿Quién tiene

autoridad para determinar el deber? ¿Cuál es el procedimiento que debe seguirse para considerar puesto el deber? Esto es, ¿cuáles son los requisitos para considerar establecido el deber? En definitiva: ¿cuándo la determinación del deber es "válida"? Nos estamos refiriendo, por tanto, al hecho de que el deber cumpla con todos los requisitos para considerarlo socialmente determinado. (Hay otro concepto de validez del deber que afecta a su susceptibilidad de vincular la conciencia moral). Vamos a llamar "validez formal" a la validez del deber en el sentido de que está "puesto en condiciones". El problema de las reglas de determinación del deber no se plantea en el estadio histórico en el que no existen más que los deberes establecidos por "la gente"; esto es, en el estadio del uso normativo. No más que aparece un poder público organizado, generalmente aceptado como la instancia superior de determinación de las conductas socialmente necesarias, aparece de alguna manera la regla de determinación de la norma. El hecho cierto es que la producción de deberes va a ir acompañada de unas reglas, implícitas o explícitas, ordenadas o desordenadas, sobre la "validez" del deber.

En todo caso, está claro que la autoridad para determinar el deber se va a residenciar a quien tiene la autoridad social, esto es, quien asume el poder social generalmente aceptado. Tan es así que se va a formalizar la suprema autoridad normativa en la cúspide del aparato del poder público.

Pero las normas de determinación del deber no son solamente las "normas de competencia" (A. Ross), sino también otro tipo de normas de índole material por las que se establecen los principios o criterios a que ha de ajustarse la determinación de la conducta debida. Son normas que vinculan el ejercicio de la potestad y que, por tanto, no son de "aplicación directa", esto es, no vinculan .a una conducta determinada. El ejemplo más característico es el de "los principios constitucionales". En un ordenamiento moderno, es frecuente este tipo de normas no ya a nivel constitucional, sino a nivel legislativo y reglamentario. Pero es que hay más: a su vez cada contenido normativo constituye una "norma de criterio" para la determinación de nivel inferior.

Amén de las normas para determinar conductas debidas (o facultades tuteladas, no se olvide), el mundo jurídico cuenta con normas para enjuiciar la conducta (y tutelar las facultades), así como para usar la coacción con la que el poder público debe respaldar la moral imprescindible

5. LA TRASCENDENCIA DEL DERECHO POSITIVO. EL ORDENAMIENTO JURÍDICO

El conjunto de las determinaciones del deber se organiza sobre el orden del poder. De esta manera y sin perjuicio de otros criterios de ordenación, el ordenamiento de deberes tiene una lógica natural: hay –un poder público organizado a cuya cabeza están los representantes del grupo social que ostentan el poder supremo o soberano: esto es, los que ejercen la función de "dominus" del poder o "administradores" del poder en nombre del auténtico poder supremo o soberano.

Por supuesto que a la lógica natural del ordenamiento, que es la jerarquía del poder, se superponen "las reglas del juego normativo". Ahora bien, el hecho cierto es que el orden de reparto o distribución del poder no comporta un cosmos normativo.' De un lado, la propia atribución de poder determinante no está en ocasiones bien realizada; de otro lado, los problemas de competencia y procedimiento son frecuentes en tanto existen multitud de órganos con potestad normativa. Pero sobre todo, el problema fundamental es que la determinación material de la conducta constituye una tarea inagotable. La determinación jurídica se expresa en normas de conducta abstractas o generales y, por ello, con un alto grado de indeterminación; a su vez, las determinaciones del deber más concretas e individualizadas del poder público no casan a veces plenamente con la multitud de normas generales y abstractas. En definitiva, el "totum" positivo constituye un cierto caos.

Pese a todo, tanto el ciudadano como el juez ha de considerar esta multitud desordenada de normas como un "cosmos", como un ordenamiento. Tanto para el ciudadano que ha de cumplir el deber

como para el juez que ha de enjuiciarlo, el conjunto de normas ha de tener un sentido lógico. De esta manera, el conjunto de normas funciona "como si fuera un ordenamiento", esto es, un orden perfectamente lógico, cerrado, sin contradicciones, sin lagunas.

De esta manera, procede considerar el conjunto de normas como un "ordenamiento". El "ordenamiento jurídico" es, por tanto, algo más que la pura agregación o suma de las determinaciones de conducta emanadas del poder público. El ordenamiento es, por tanto, más que una realidad, un ideal que debe pretenderse. En este sentido, la creciente tecnificación en la producción normativa hace que sea el propio legislador quien establezca las "normas de integración" de sus propias determinaciones de deber, esto es, el establecimiento de las normas necesarias que hagan posible entender el ordenamiento como un cosmos normativo. En este sentido la técnica jurídica moderna ha creado todo un conjunto de normas sobre las "fuentes jurídicas", "normas de interpretación", normas para llenar las "lagunas jurídicas", normas sobre "conflictos normativos", el propio principio de "jerarquía normativa", el valor definitivo de las sentencias y demás medios para convertir el caos normativo en un cosmos, en un ordenamiento.

Importa resaltar que, consecuentemente, el deber ser exigible (el ordenamiento como un todo) está "más allá" de las normas de conducta o determinaciones de deber establecidas por el poder público.

El positivismo jurídico ha inventado una solución para transformar el caos positivo en un cosmos sin salirse del mundo de las determinaciones positivas: "la norma de clausura." El positivista nos obliga a suponer que el mundo de las normas positivas contiene una "norma implícita" que obliga a "completar" las normas dictadas por el poder público (Zitelmann, Donati...).

La ciencia jurídica moderna se empeña en darnos una solución inmanentista de la trascendencia. La "norma de clausura" o la clausura del ordenamiento, según la cual he de encontrar en el mundo normativo positivo lo que obviamente no está en él, nos obliga a

auténticas operaciones de fantasmagoría jurídica. De este arbitrio nacen esas extrañas especies de la "interpretación extensiva", y la "interpretación analógica", la consideración sistemática y lógica de las normas o, cuando ya no se puede más, la aplicación de "los principios generales del derecho", que es toda una remisión al mundo suprapositivo, pero sin decirlo. De lo que se trata es de salirse del círculo determinativo positivo sin decirlo y de encontrar en él lo que en él no está ni puede estar; de esta manera, bien puede decirse que la norma de clausura es una transcendencia normativa y es fuera de la ciudadela positiva como se cierra verdaderamente el ordenamiento.

Para completar esta idea de la transcendencia determinativa del derecho puesto por el Estado, vamos ahora a referirnos a dos supuestos de la transcendencia usualmente aceptados por "el positivista: la teoría de la norma fundamental, y lo qué vamos a denominar el "vacío indeterminado" de las normas positivas.

5.1. La norma fundamental

Detengamos por un momento nuestra mirada en una determinación de deber hecha por cualquier órgano de poder público, por ejemplo, la resolución de la Delegación de Hacienda por la que se me obliga a pagar una cantidad determinada de dinero en concepto del impuesto equis. Esta determinación del deber está fundada, de un lado, en unas "normas de competencia" que habilitan a la Delegación de Hacienda a hacerme esta exigencia. Pero también, la resolución está fundada en las determinaciones superiores de contenido material; por ejemplo, la Orden del Ministerio de Hacienda que a su vez desarrolla el Decreto del impuesto, dictado para desarrollar la Ley del impuesto, la cual a su vez desarrolla lo establecido por la Constitución o Ley fundamental.

Todo ello quiere decir que el ordenamiento de deberes constituye un "todo" en el que cada determinación del deber está fundada, de un lado, en una norma que determina o regla la "potestad" de establecer el deber y, de otro lado, en una norma superior que esta-

blece un contenido material de la conducta debida, bien en términos de determinación abstracta, bien en términos de criterio (normas de criterio o directivas). Dicho más sencillamente, todo deber de conducta determinado por cualquier órgano del poder público, está cuestionado en los siguientes términos:

a) Si se han cumplido los requisitos formales para establecerlo (competencia y procedimiento);

b) Si cumple con las exigencias materiales o normas primarias de conducta de rango superior.

Vilanova ha llamado a este doble condicionado "fundamentación formal", y "fundamentación material" de la norma. De ello se deriva que todo deber establecido nos va a remitir siempre a otra norma. Esta remisión es la que Vilanova llama "relación de fundamentación", que es doble y que se refiere a una doble validez: validez formal y validez material.

La relación de fundamentación formal de las distintas normas llega hasta la Constitución o Ley fundamental; pero ¿dónde se fundamenta la Constitución?; quizás en otra Constitución si ha habido cambios constitucionales, pero ¿y la primera Constitución o Ley fundamental? La contestación de Kelsen es sobradamente conocida: hay que suponer que existe una "norma fundamental" que fundamenta la primera Constitución. Decimos bien, "suponer", porque la "norma fundamental" de Kelsen no es "puesta" sino "supuesta". "La teoría pura del derecho –dice Kelsen– atribuye a la norma básica el papel de una hipótesis básica; partiendo del supuesto de que esta norma es válida, también resulta válido el orden jurídico que le está subordinado". ¿Y cuál es esa norma fundamental?; "la voluntad del primer constituyente –dice Kelsen–, sea un usurpador, un grupo revolucionario o una asamblea constituyente".

La solución de Kelsen es ingeniosa si bien arbitraria: ¿por qué retrotraerse al primer constituyente histórico?, ¿qué tiene que ver en el ordenamiento positivo de un país la voluntad del primer constituyente?

No; detrás de la Constitución y fundamentándola, está el poder constituyente actual. La Constitución se sostiene como norma primera en tanto el poder supremo de "aquí y ahora" la. sostiene como tal norma con este valor básico y primario. Si hay que expresarse en términos de voluntad, habrá que hablar de "la voluntad del poder constituyente" de cada ordenamiento. Y ello no es una ficción. Las normas de nuestra Constitución de 1978 son tales en tanto y en cuanto quien puede cambiarlas las sostiene como tales. ¿Pasamos así a una realidad que no es normativa? Así parece porque la norma fundamental se confunde con el poder público supremo en una comunidad determinada. Bobbio ha visto con agudeza esta ambivalencia "norma fundamental-poder fundamental".

"La norma fundamental –dice Bobbio– representa, por parte de los juristas, avezados en tratar normas, el intento de hacer terminar el ordenamiento jurídico en una norma, en vez de –según la teoría política tradicional– en un poder último. La norma fundamental es pura y simplemente el techo que «faltaba, o se creía que faltaba en el edificio de un sistema normativo". "Pero cuando después se pregunta cuál es el fundamento de la norma fundamental, que debería fundar la validez de todas las demás normas, oímos responder –y en rigor no hay otra respuesta posible–, que el fundamento de esta norma última, al no poder ser otra norma superior, es su eficacia, es decir, el hecho, el mero hecho, histórica y sociológicamente comprobable, de que las obligaciones de ella derivadas son habitualmente observadas o, correlativamente, el poder por ella instituido, que es precisamente el poder último, más allá del cual no hay otro poder y es efectivamente obedecido. Pero con esta respuesta se ha pasado ya de la línea de las normas a la de los poderes: la validez de la norma última se funda en la efectividad del poder último".

Sin embargo, pese a lo que considera Bobbio, la norma está ahí, no dictada por nadie, aceptada por "la gente", por "todo el mundo" y puede ser expresada en estos términos: "debe ser lo que determine el poder público constituido". Sobre este singular uso o norma no escrita –pero formidablemente real– se sostiene formalmente la potestad determinativa del Estado.

Pero con lo anteriormente expuesto, hemos aclarado la última "relación de fundamentación" formal pero no a la relación de fundamentación material. Fácilmente puede colegirse que la remisión en bloque a la "potestad" normativa del poder público que sostiene todo el ordenamiento de potestades lo es con un objeto o finalidad (bien de la convivencia, bien común) que constituye una auténtica norma fundamental de carácter material: "deben ser aquellas conductas necesarias para el bien de la comunidad". La idea de lo "moralmente imprescindible", de lo bueno o malo para la comunidad que por su imperiosa necesidad debe ser exigido por la fuerza, constituye así el fundamento material del ordenamiento.

En definitiva, podemos comprobar que toda determinación positiva (toda norma positiva) no es más que una determinación de esa norma suprema: "debe ser exigida por la fuerza aquella conducta socialmente imprescindible".

Esta es una norma de contenido aunque su amplitud e indeterminación sea tal que no contenga apenas materia. Si se quiere, es la norma que fundamenta toda norma material. Aún más, ¿hay alguna norma material que no contenga algún grado de indeterminación? En manera alguna, como vamos a ver.

5.2. El vacío indeterminado

La determinación de los deberes (y, consecuentemente, de las facultades) que realiza el poder público (la "positivación de deberes y facultades") tienen un distinto "grado determinante". El poder público no puede positivar en su complitud todo el deber necesario.

Por de pronto, hay determinaciones de deber (cuyos destinatarios son órganos inferiores del poder público) con el único objeto de que el órgano jerárquicamente inferior continúe la determinación de la conducta debida dentro de las pautas o límites que le señala el órgano superior. Ello es así porque el ordenamiento de deberes (y facultades) se realiza normalmente mediante un proceso de concreción (esto es, de determinación) que acompaña a la línea

jerárquica descendiente y que termina en la determinación final de lo debido y permitido.

Pero aún así las determinaciones finales de la conducta debida tienen un mayor o menor coeficiente de determinación. Hay determinaciones del poder público en las que se establece una conducta tipo a la vista de un supuesto de hecho también típico; esto es, determinaciones comprensivas de todo un conjunto de posibilidades y alternativas que han de ser decididas por el propio destinatario del deber en una circunstancia concreta. Se trata de auténticas máximas o reglas del obrar (normas del deber). Aún más, el propio destinatario del deber está meramente comprendido en un concepto genérico.

Por contra, hay determinaciones de conducta debida, puestas por el poder público en la que el "supuesto de hecho" no existe sino que se parte ya de una "situación de hecho", y en que la concreción de la conducta debida y su destinatario es casi total (órdenes); por ejemplo, cuando un agente de la circulación determina a esta persona que pare, aquí y ahora, su vehículo.

Paso por alto el grado de indeterminación que puede originarse por la concurrencia de determinaciones de deberes o facultades o por el margen interpretativo que permite la expresión realmente usada en la determinación del deber. Lo cierto es que la determinación heterónoma del deber ser alcanza hasta un cierto límite o, lo que es lo mismo, que el ordenamiento de deberes comporta, por muy concreto que sea, un "vacío indeterminado" que ha de ser cubierto con la conducta de cada cual en una circunstancia concreta. Esto es, que hay un límite necesario en la positivación de deberes y facultades (o una consustancial limitación al positivismo) que hace que cada cual, dentro del marco más o menos estrecho que le deja la norma, ha de poner la conducta debida con arreglo a su propio criterio moral; por lo que, en cierto modo, normalmente tenemos que utilizar nuestra razón en la tarea de acertar éticamente.

Siendo imposible clausurar la determinación positiva, renace así, dentro del propio terreno del deber ser heterónomo, la res-

ponsabilidad de una cierta puesta de deber autónomo, determinación autónoma que ha de realizarse, en la medida en que lo es, utilizando la lógica del deber ser de la que ha nacido la validez de todo el aparato determinante heterónomo: "la mejor solución para la convivencia humana". En definitiva, la norma, aún determinando conductas, comporta constitutivamente una cierta remisión al "buen criterio" o "buena voluntad" de cada cual a fin de que sea puesta la conducta justa.

No se trata –por tanto– de que haya "lagunas", en el sentido de casos no previstos por la "ley" sino que toda "ley" se asienta en una pura laguna moral: el deber ser coercible, el derecho, que es algo más que la "ley".

Para rellenar esta área indeterminada se debe contar, por tanto, no sólo con un marco positivizado sino también con una directriz política positivizada, cuyo "sentido" es obligado preguntarse para acertar en la empresa moral de conseguir la "comunidad mejor" que pretende esa "política". Dentro del marco puesto, hay que poner lealmente la conducta de acuerdo con lo que se estima que "quiere" el poder constituido.

La evaluación de "lo justo". Pero el problema de cual sea el deber, la conducta "justa", es cuestión que no sólo afecta, y fundamentalmente, a quien ha de ponerla sino también, y principalmente, a los órganos del poder público que han de establecer las consecuencias del incumplimiento del deber. El juez es el órgano del propio poder público facultado para decidir en qué medida ha escogido la alternativa o posibilidad "justa" que le dejaba la norma.

De esta manera la determinación final de la "conducta justa" se hace también por el poder público, pero una vez que la conducta ha sido puesta; es decir una vez que, en cierta medida (mayor, menor, mínima), ha funcionado el deber ser autónomo y cuando, en cierta medida (mayor, menor, mínima) se ha cumplido con el deber ser heterónomo. Esto es, cuando tal conducta ya no es debida.

El "caso" resuelto por el poder público "a posteriori" de la conducta puesta, cumple a su vez la función de servir de norma o

pauta, desde luego, heterónoma. Es la decisión judicial la que nos va ilustrando sobre la "justicia" última que se decide en los vacíos indeterminados de la norma, porque el órgano judicial es el que tiene la potestad de decidir no ya sólo la "interpretación" de las normas sino la adecuación "justa" de la conducta humana a aquellas.

Queremos señalar, por tanto, la diferencia esencial entre el deber ser predeterminado y el deber ser post-determinado. En el primer caso se trata de un quehacer del poder público de determinación de deberes (conductas a poner) sean determinaciones abstractas y generales o concretas o individualizadas. En el segundo caso se trata de enjuiciamiento de deberes (conductas ya puestas) si bien dan origen a la producción de otros deberes con motivo del enjuiciamiento realizado (deber de ejecutar tal acción y omisión, deber de imponer tal consecuencia), así como completan la determinación positiva al funcionar como pautas o reglas del deber ser. La sentencia no es, pues, una norma individual (Kelsen, Cossio...) cabalmente porque sentencia un deber pasado.

Ya está puesta la conducta. Ahora el problema es presentado ante el Juez que enjuicia la "interpretación" utilizada por el ciudadano. El juez no se plantea el mismo problema que el ciudadano, aunque también ha de preguntarse por lo que pretende el poder legítimo (de lo contrario está prevaricando). Ante todo, ha de ponerse en la circunstancia desde la que aquél ha actuado. El juez ha de ser intérprete, a) de unas normas, y b) de unos hechos, porque lo que juzga es el drama por el que ha pasado el ciudadano. En esta interpretación ha de utilizar una "razón histórica".

Pero es que hay más; aunque el obligado ha de actuar con la lealtad de un colaborador político, el Juez ha de atenerse a las interpretaciones posibles de la norma escogida por el ciudadano, no a la suya propia. De lo contrario está enjuiciando torcidamente.

Por otra parte, si el ciudadano aventuraba una interpretación del derecho, el Juez la determina, de tal forma que la interpretación del juez va a ser la interpretación homologada. El juez es el intérprete homologado del poder público. Es el propio poder público en

su papel de intérprete de lo que él mismo determina normativamente. Por ello el juez es "un funcionario" del poder, con la "potestas" de interpretar definitivamente el derecho. Así como el ciudadano debía actuar a la manera de un "colaborador político" el Juez (pese a su oficial imparcialidad, pese a su selección objetiva) es un "agente político". Su actitud y su papel es una actitud de colaboración con el poder soberano y su naturaleza es esencialmente vicarial, como la de toda Administración pública.

No hay, pues, libre arbitrio para el juez. El juez debe actuar con arreglo a la lógica en la que está inmerso. Hay un deber de "interpretar la interpretación" del ciudadano (el Juez interpreta la conducta puesta) con arreglo a un "sentido determinado" que es dado por la "política jurídica" que sigue el "dueño del poder". Por ello es un "administrador" de la justicia. El juez ha de decidir, como expresa el Código Civil suizo "según las reglas que establecería si tuviera que actuar como legislador"; ciertamente, pero no como si fuera un abstracto legislador soberano sino como lo haría un "legislador determinado": aquél que en cada momento es dueño del poder legislativo. El Juez es un servidor de la ley y del derecho porque la ley no agota todo el derecho pero el derecho es lo que debe ser respecto de los fines sociales que está pretendiendo el poder público soberano.

El ciudadano ha pasado ya su trance. El juez ha evaluado definitivamente su conducta. El juez ha pasado también su drama. La sentencia está dictada y con ella "está determinado "el sentido" de la ley, pues es él quien oficialmente determina lo que "quiere" el poder. El juez va a decir, por tanto, la última palabra del poder público.

Las últimas palabras del poder público (la "jurisprudencia") va a cumplir, en definitiva, una función normativa complementaria. Interpretar el derecho consistirá, a la postre, en averiguar "el sentido de la ley" según lo determinado por los jueces.

III

DERECHO Y MORAL: LAS APORIAS SOBRE LA NATURALEZA MORAL DEL DERECHO

En las páginas anteriores hemos visto cómo aparece la determinación positiva de los deberes y facultades tan imprescindibles que se garantizan con el uso de la fuerza. La "creación del derecho" tiene su origen lógico –según veíamos– en la necesidad de que la conducta humana sea explicitada por una instancia superior. Por tanto, –tiene su fundamento en un formidable deber moral: estamos obligados a realizar las conductas determinadas por el poder público. La "ley" recibe su fuerza lógica en esta obligación imputable racionalmente a toda persona que convive. El valor moral de la "ley" (esto es, la ley en cuanto algo que debe ser objeto de respeto y obediencia) se funda en esta norma fundamental. La validez del deber positivo en tanto deber racionalmente obligatorio (es decir, su "validez racional") se funda en una validez moral. En este sentido todo deber "positivo" es "justo" por principio, en la medida en que el propio logos moral no imponga la obligación de rechazarlo. Si se entiende que la determinación pública que consideramos "injusta" debe aceptarse "por evitar un mal mayor" el deber mantiene su validez moral: "el mal menor es moralmente preferente al mal mayor". Si se considera preferible "la eficacia" de un orden de deberes determinado al peligro de un futurible mejor, "el deber ser" conserva su adecuación al fin y, por ello, su validez racional. Si se entiende que "el orden" o "la seguridad" deben prevalecer sobre lo que cada cual cree debido, lo que prevalece es la racionalidad del deber ser moral; su causalidad respecto del bien superior. "El orden", "la seguridad", "la paz", deben ser puestas; son un deber ser; constituyen lo "justo". La "justicia" no es un "valor" independiente

de la paz, el orden o la seguridad, sino un plexo de bienes entre los que están, entre otros, los anteriores.

Sólo hay un deber positivo "injusto" (es decir, moralmente inválido) cuando la razón moral en que se funda le priva de validez general. Esto es, cuando hay una razón moral que obliga a no obedecer el deber puesto por el orden público. En este caso deja de ser deber con validez general, aunque –está puesto por el poder público, ya que hay otro deber moral que disuelve la validez del deber del deber heterónomo.

Cuestión principal del conocimiento moral es –por tanto– dilucidar si se da y –en su caso– en qué condiciones, un deber que anule la validez moral del deber positivo. Se trata de una cuestión que más adelante abordaremos bajo la denominación de "el problema del derecho natural".

En definitiva: hay "un mundo moral" prepositivo que sostiene y fundamenta la validez moral del deber positivo. El fundamento del deber positivo no es una nebulosa hipótesis fáctica sino una manifiesta y fundamental norma moral: debemos cumplir las determinaciones de la "instancia superior", debemos' cumplir la ley. La ley positiva, la moralidad positiva, en suma, constituye para nosotros un mundo moral "determinado", esto es, una "objetividad moral".

Como se sabe, la doctrina jurídica predominante considera que el derecho es algo "distinto" y aun "separado" de la moral. Examinamos a continuación los criterios que usualmente se utilizan para residenciar al derecho en región distinta de la moral.

1. EL DERECHO Y LA INTERIORIDAD DEL ACTO

La exigibilidad jurídica prende en la interioridad del acto cuando es imprescindible socialmente. No se trata de un juego de palabras. El derecho es la moral imprescindible, aquello que socialmente debe ser exigido como bueno o, si se quiere, aquel bueno o justo que debe ser exigido socialmente. Pues bien, en la medida

en que sea socialmente imprescindible tener en cuenta la interioridad de la conducta, el derecho la tiene en cuenta.

Por de pronto, la "actitud moral" es algo "bueno"; pero no es imprescindible exigirla para conseguir la buena convivencia del grupo. Es lo mejor, lo más perfecto, pero no es, en concreto, imprescindible. Pero es que aunque fuera algo imprescindible, al no ser susceptible de ser exigida socialmente, el derecho se ve en la necesidad de prescindir de ella. Así de sencillo. De la misma manera, lo que hemos llamado "conciencia moral" no será normalmente para el derecho una exigencia.

El derecho se queda así, por de pronto, sin contener como exigencia singular la actitud y conciencia moral. El derecho, que ha prescindido ya de determinadas conductas morales objetivas, en cuanto no eran plenamente exigibles coactivamente, prescinde también de la exigencia singular de la actitud y conciencia moral.

Veamos ahora qué pasa con el "móvil" o finalidad del acto. En general, digámoslo ya definitivamente, el derecho se preocupa de las conductas humanas, esto es, de los actos humanos manifiestos. En esta preocupación coincide también con la moral, con toda la moral de la que es una parte y ello porque la finalidad. u objeto de toda moral se refiere a la buena convivencia humana. La razón del deber está en la convivencia humana, esto es, en todo aquello que es bueno para la convivencia humana. Siendo esto así, es lógico que sea el acto manifiesto, esto es, "el hacer" de los hombres la preocupación de la moral, de toda la moral, sea o no jurídica. Lo que ocurre es que al –ser el derecho una exigencia social hasta tal punto necesaria que se impone por la fuerza organizada, el derecho ha de quedarse con las conductas manifiestas más imprescindibles, en tanto que causas inmediatas de la buena o mala convivencia humana.

Ya hemos visto que la cadena de causas que conduce al bien moral extravasa la causa inmediata del bien moral que es el acto manifiesto, externo. La cadena de causas que conducen al bien moral es más profunda.

La conducta externa, es, a su vez, un efecto de actos internos; esto es, la causa de los actos externos es a su vez efecto de una serie causal interna. He aquí por qué "la otra moral", esto es, la moral no jurídica, se mete toda ella en la interioridad humana para legislar sobre la misma.

De otra parte, como la sucesión de conductas forma el hábito de las personas y sus caracteres indelebles (esto es, sus "mores" y "ethos"), que terminan siendo causa de las conductas manifiestas, he aquí que la moral no jurídica organiza su estrategia legislando y "predicando" también sobre las virtudes, esto es, sobre los hábitos causantes de las conductas humanas, de los actos humanos.

El derecho, por contra, extiende su jurisdicción no más que en la pura causa inmediata de la bondad o maldad de la convivencia humana. No tiene jurisdicción sobre el "intus" y el "habitus" humano simplemente porque no puede tenerla y porque su incumplimiento apareja tan graves consecuencias que sería peligroso e irracional que intentara juzgar el interior de los actos o su sucesión ininterrumpida.

Por todo ello, el derecho legisla tan solo sobre esa "parte" de la cadena causal moral que es el acto y su inmediata procedencia que es la intención. Esto es, el derecho legisla y juzga sobre dos eslabones de la cadena causal moral que es la intención de causar un acto y el acto causado. En principio, desprecia la actitud, desprecia el móvil de los actos y hasta desprecia en ocasiones la conciencia moral. Tan sólo se queda con la intención y el acto. Esto es, se queda con lo que llama "los actos voluntarios".

El objeto de la moral son los actos humanos, en toda su consideración interior y los hábitos humanos. El objetivo del derecho es no más que la conducta voluntaria.

Ahora bien, ello no quiere decir que el derecho desprecie totalmente los demás aspectos internos del acto ni la vida virtuosa del hombre (sus "antecedentes"), pero sólo lo considera en algún aspecto. Primero, en cuanto tales aspectos son susceptibles de una prueba pública y social. En segundo lugar, cuando son de gran relevancia. En los demás aspectos lo deja para "la otra parte moral". Y así vemos

que, en lo que se refiere al móvil, el derecho, al tratarse de una causa tan profunda, lejana e inapreciable, lo tiene en cuenta y muy limitadamente. En la imposición de la pena, la "conducta habitual" es considerada, pero también con unos efectos mínimos y a unos respectos muy limitados. E igual cabe decir de la creencia o conciencia moral, esto es, del error sobre la cualidad moral del acto.

En lo demás, el derecho se queda con esos dos eslabones de la cadena que son la intención y el acto, y sobre ellos centra toda su estrategia legislativa. Una estrategia que consiste en definirlos, precisarlos, normarlos y, en última instancia, juzgarlos e imponerlos a la fuerza.

¿Deja el derecho de pertenecer al reino de la moral porque legisle sobre determinados eslabones de la cadena causal que conduce al bien ético? No, ciertamente. Nos dejaríamos fuera la moral más imprescindible. No se puede llamar a "la otra moral", "la moral", a secas. Ni ha lugar a conflicto entre ambas en cuanto las dos partes van destinadas al mismo fin. Conflicto se da entre la objetividad y la positividad moral.

2. EL DERECHO Y LA COACCIÓN

Debemos exponer, ante todo, en qué consiste la fuerza del derecho, esto es, cómo se materializa la fuerza del. derecho. Haciendo un esfuerzo de síntesis, vemos que en el derecho positivo actual, la fuerza se materializa en los siguientes términos:

a) Por lo que se refiere a su titular, la fuerza que se predica como fuerza jurídica, es una fuerza ejercida por la comunidad social, a través de sus representantes. No es una fuerza cualquiera.

Y aún más, fuerza ejercida por la comunidad frente a quien ha incumplido un deber y no se aviene a cumplirlo. Esto es, que la "fuerza comunal" o "fuerza pública" se aplica a quien se coloca en situación de "fuerza privada" ante la comunidad.

b) Por lo que se refiere a su aplicación, vemos que, de un lado, se aplica para conseguir "la ejecución" de un deber, y de otro, para "castigar" a una persona.

En efecto, en la mayoría de los casos cuando alguien incumple un deber, el derecho se limita a desencadenar la fuerza comunal frente al transgresor para que cumpla ese deber o bien para que cumpla otro deber sustitutivo del anterior (una indemnización o reparación). Es decir, usa la fuerza para que se cumpla el deber. No impone "castigo" al transgresor. No "sanciona" al transgresor.

En estos casos el derecho prescinde de la interioridad del acto de incumplimiento. Si yo no pago la renta del piso, aunque tuviera toda la buena intención del mundo, el derecho me la exige por la fuerza y si no lo hago aún así, porque no puedo en ese momento pagarla, coge mis bienes, me los vende, se cobra la deuda, y me devuelve el resto. No me castiga. No me sanciona. El derecho prescinde de la culpabilidad de mis actos. El derecho, aunque pudiera castigar, prescinde del castigo. No lo necesita. No le resulta imprescindible castigar ni averiguar la interioridad del acto.

En estos casos surge la pregunta: desde "el punto de vista moral", ¿debe ser la coacción? La contestación se presenta con evidencia: debe ser la fuerza, debe ser la coacción. De lo contrario, el bien que persigue lo justo, el bien de la convivencia, esto es, el bien moral se haría imposible. La fuerza pública debe ser y aún más: allá donde no exista una fuerza comunal institucionalizada, la fuerza debe ser; debe ser tutelada toda facultad moral (derecho subjetivo) por la fuerza. La razón de la fuerza se incorpora a lo justo. No es, por tanto, que la fuerza esté "justificada" sino que "es justa". La injusticia se produciría, y con ello la "inmoralidad", si no se usara la fuerza.

Ahora bien, la fuerza en cuanto medio moral es justa en cuanto es medio "adecuado". Por ello, el uso de la fuerza requiere su normación ético-jurídica: cómo se desencadena, en qué casos, con qué procedimiento y en qué medida.

De momento, la fuerza comunal se usa, según hemos visto, tan sólo para restablecer el justo equilibrio ético-jurídico, esto es, no más que para deshacer el entuerto y ponerlo otra vez derecho. En estos casos la fuerza no es sólo un elemento que acompaña al

derecho sino que es un elemento imprescindible, un medio "moralmente imprescindible". En definitiva, la fuerza no es que sea algo inherente al derecho sino que es un ingrediente esencial a la sustancia moral del derecho. No sería el derecho una auténtica moral si prescindiera del uso adecuado de la fuerza.

Pero vayamos al segundo supuesto. Vayamos a considerar la fuerza como castigo, como pena, como sanción (derecho penal).

En efecto, hay veces en que el incumplimiento del deber apareja tal gravedad o peligrosidad para el bien moral (esto es, para la convivencia humana) –he aquí la razón de ser del "delito" como mal específico– que la comunidad usa la fuerza contra el transgresor no ya para que repare el daño causado sino para imponerle una sanción, un castigo, una pena.

En este supuesto, hacemos la siguiente pregunta: ¿Es socialmente imprescindible la pena?, ¿es "buena" la pena?, porque en la medida en que no fuera "justo imprescindible" no formaría parte esencial del derecho. Y aún más, en la medida en que no fuese justa no estaría moralmente amparada y viceversa.

Las distintas teorías que exponen la naturaleza de la pena se podrían dividir en tres: la pena como retribución personal, la pena como protección social o prevención general y la pena como protección individual o prevención especial.

Para la teoría de la retribución, el castigo es de por sí justo. No hay que considerarlo como "medio" para alcanzar algo justo, porque es ya una justicia. Castigar a quien hace un mal es "hacer justicia". Castigar a quien hace un mal es hacer justicia con él. La pena es justa "ut peccatur", porque se ha pecado y al que ha pecado le corresponde su castigo.

Por contra, a la pregunta de si "deber ser" la pena, los representantes de las teorías finalistas de la pena dirán que no debe haber crimen impune, porque de lo contrario, si no existiera pena, abundarían los delincuentes (prevención general), o el delincuente volvería a delinquir (prevención especial). En este último caso la

pena constituye no más que una "medida de seguridad". La pena está justificada "ut non peccatur". A ello replican los representantes de la teoría retributiva con el siguiente planteamiento hipotético: supongamos que se tuviera la seguridad de que la impunidad de un crimen no ocasiona más delincuencia; supongamos que el penado se corrigiera no más que con la condena, ¿sería justa la impunidad?

Sea lo que fuere, .lo cierto es que en cualquier teoría, la pena, la fuerza de la comunidad jurídica, bien como castigo, bien como "medida de seguridad", "deber ser" y como deber ser y es imprescindible que sea socialmente, la coacción acompaña esencialmente al derecho también en este sentido no porque sea algo meramente necesario, no porque sea algo no moral que forma parte del derecho, sino porque siendo una parte esencial del derecho, es de naturaleza moral, es materia moral.

Como se sabe, las escuelas ius-filosóficas están divididas en esta cuestión.

Para la escuela iusnaturalista tradicional, la coacción no es requisito esencial al derecho: es un requisito –se dice– "necesario al derecho, que acompaña al derecho, pero que no forma parte de su esencia". ¿Qué quiere decirse con esto?; quiere decirse que lo justo es justo aunque no sea objeto de coacción; quiere decirse que el derecho es un deber ser que por su propia naturaleza vincula incondicionalmente a la voluntad y faculta a exigirlo, aunque no sea susceptible de ser coaccionado. Todo esto es muy cierto, pero ello no elimina la nota coactiva como una inherencia esencial del derecho. En efecto, el derecho se predica como un deber ser exigible por la comunidad; el derecho como idea de lo justo es "aquello que debe ser exigido socialmente", cabalmente, por ser imprescindible coaccionarlo. Por ello, en la propia intuición del derecho como "deber ser exigible por la comunidad" está ya la nota de la facultad y el deber de la comunidad de imponerlo coactivamente. No hay verdadero derecho que no origine la facultad y el deber de respaldarlo coactivamente, ya que de no respaldarse coactivamente, se está cometiendo una injusticia.

Tan es así, que la propia doctrina iusnaturalista tradicional cuando considera que el mandato del Estado no es un auténtico de-

recho, cuando considera que lo exigido socialmente no es lo que realmente debe ser exigido, autoriza el "derecho de resistencia". El derecho de resistencia es el derecho a usar la fuerza, inherente a todo derecho.

Para la escuela positivista, en tanto que no concibe más derecho que el deber puesto por el Estado y exigido coactivamente por éste, no hay derecho allá donde real y fácticamente no se da esa coactividad estatal. Todo ello es también muy cierto. En efecto, no hay derecho "positivo" allá donde no esté amparado positivamente su cumplimiento coactivo aunque se trate de algo manifiestamente inmoral. Se tratará de algo injusto, dice el positivista, pero derecho.

Para el positivista, derecho es lo mismo que coacción socialmente institucionalizada, sea justa o injusta. El positivista incurre en una contradicción cuando analiza las cosas de esta manera ya que no se atiene a la realidad positiva del derecho, tal cual es. En efecto, la realidad positiva es ésta: el derecho es el conjunto de normas que se proponen como si fuera lo justo, que se proponen "como justicia". Y es precisamente porque se proponen como justicia por lo que se coacciona. Luego si el positivista fuera realmente positivista, esto es, si se atuviera a la realidad positiva, tal cual es, se daría cuenta de que el derecho no es pura coacción, sino que es coacción con pretensión de ser "coacción justificada".

Así las cosas, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

1º) La coacción, entendida como facultad y deber de la comunidad de imponer por la fuerza la conducta imprescindible en que consiste el deber jurídico y de castigar los incumplimientos más' graves, forma parte del concepto del derecho y parte esencial del mismo, en el sentido de que es inimaginable un deber socialmente imprescindible, cuyo transgresor no deba ser coaccionado.

2º) El deber jurídico no es deber porque sea respaldado por la fuerza, y en esto tenía toda la razón la teoría iusnaturalista frente a la positivista, sino que, por el contrario, el deber comporta esencialmente el respaldo de la fuerza, dada la especial cualificación del mismo dentro de la región de lo justo.

El derecho es una parte de la moral, pero una parte hasta tal punto imprescindible socialmente, que la propia moral obliga a respaldarlo por la fuerza. Es en este sentido en el que defendemos la coacción como una esencialidad jurídico-moral. La fuerza será la "última ratio", pero "ratio" moral.

Sin embargo, se dirá que si el deber jurídico se cumple por temor a la coacción, este cumplimiento no es un cumplimiento moral, es un acto que está excluido de la moral, siendo así que es un acto jurídicamente válido. Ello es muy cierto.

Este es el problema ahora: habida cuenta de que el cumplimiento de lo justo por coacción está aceptado por el derecho, ¿quiere ello decir que el derecho se traslada por ello de la región moral para constituir una región independiente?

Para contestar a esta pregunta volvamos a ver cuál es el principio supremo de la moral. El principio y fin de toda cosa moral, es el bien moral. Y el bien moral en cuanto bien que vincula nuestra voluntad por encima de nuestros bienes particulares, es el bien de la convivencia humana. No hay otro fin vinculante para los hombres. Lo justo, lo objetivamente justo es todo aquello realmente necesario para el cumplimiento de este fin. Y el derecho es nada menos que lo justo imprescindible.

Si esto es así, si moralmente está justificado que la sociedad use de la fuerza para que el deudor pague al acreedor; si moralmente está justificado que la sociedad atrape al asesino, lo aísle y trate de reinsertarlo ulteriormente en la sociedad, está consecuentemente "justificado" que "debe prescindirse" de interrogar por el motivo del cumplimiento.

Esto no quiere decir que el derecho haga abstracción del cumplimiento leal, de la adhesión sincera de la ley. El derecho propone un cumplimiento voluntario, espontáneo, de la norma, y ahí está todo el esfuerzo del poder legislativo de motivar el cumplimiento espontáneo e incondicional de la ley. El derecho es "propuesta de obligación moral".

Pero es que aunque el derecho pudiera considerar el móvil por el que se cumple "debe hacer abstracción" del mismo en el sentido de que la sociedad civil "no debe" hacer nada frente a quien cumple lo que es objetivamente justo. Esto es, está "moralmente justificado" aceptar el cumplimiento de la ley por temor o por cualquier otro móvil personal. Pero esto le pasa no sólo al deber jurídico, sino a todo el deber moral. Tomemos la norma moral objetiva "debes ayudar a tu vecino". Si realmente ayudo a mi vecino, pero no porque debe ser así, sino porque temo a sus reacciones, he cumplido con el bien moral, si bien mi acto de cumplimiento no se valora como acto moral plenario. Pues bien, ¿está justificada alguna acción frente a mi acción? No; "debe aceptarse" en cuanto satisface la objetividad moral. Se ha cumplido con un deber moral objetivo, aunque este acto no es subjetivamente moral, porque no es un "buen querer".

Este "debe aceptarse" no quiere decir que el derecho cumplido, esto es, la moral objetiva cumplida, no deba ser examinada en su cumplimiento a ver si ha reunido el requisito de la actitud necesaria para que sea calificado el acto de cumplimiento como "plenamente" moral, no sólo en su faceta objetiva, sino subjetiva. Esto quiere decir que el acto de amabilidad con mi vecino es calificado de "bueno" por la moral en su aspecto objetivo y no puede ser calificado de "bueno" en su aspecto subjetivo. Sin embargo, nadie diría que "ayudar al vecino" sea algo distinto de la moral, porque no pueda ser calificada como moral la intención con que se hace.

Y es que moral es todo lo que conduce al bien moral, y al bien moral le conduce tanto la intención como la conducta. La moral se limita a. calificar lo que "realmente" es bueno para el bien moral: el "buen querer" y el "acto bueno".

Por último, el hecho de que se de por válido el cumplimiento

Objetivo del derecho, no quita que al tratarse de una objetividad moral no origine la obligación de cumplirlo, precisamente porque es lo justo.

En definitiva, que el cumplimiento del deber jurídico se de por válido socialmente está justificado, porqué el derecho es la moral

socialmente imprescindible, y para la exigibilidad social de la conducta no es imprescindible (ni puede serlo), que el derecho asome la mirada al interior del acto humano en toda su integridad.

Ello no impide que la moral siga exigiendo más, siga exigiendo un "plus" no imprescindible y este plus es que el acto se haga con buena voluntad, esto es, con voluntad moral.

Por lo que se refiere al incumplimiento, el derecho también desprecia la intención cuando se limita a restablecer lo justo. Tal es el caso del incumplimiento civil. Sin embargo, cuando además del restablecimiento de lo justo, castiga, pena, ahí sí, ahí el derecho asoma su mirada a la interioridad del acto y tiene en cuenta ante todo su intención.

3. DERECHO Y ALTERIDAD

Ni la "exterioridad" del deber jurídico ni su coactividad lo arrojan, por tanto, del reino de la moral. Vamos a examinar ahora otro supuesto criterio distintivo entre la moral y el derecho para la teoría habitual: la alteridad. Lo característico del derecho, a diferencia de la moral, se dice, está en la alteridad. ¿Qué se entiende por alteridad? Veámoslo.

Para Santo Tomás, los actos de justicia o actos de realización del derecho (recordemos que el derecho es el objeto de la virtud de la justicia, para Santo Tomás) son actos que, a diferencia de las demás virtudes, tienen su referencia a otro, a los demás, al "bien común". Las demás virtudes "perfeccionan al hombre sólo por referencia a él mismo" y hay que atender para calificarlas "al modo como se realizan" sin ninguna referencia social (prudencia, fortaleza, templanza). Tal planteamiento no se puede aceptar. No es exacto que en la justicia no haya de atenderse al "modo cómo se realiza", porque, como hemos visto, un acto realmente justo, puede ser realizado con un móvil moral indigno.

De otro lado, aún aceptando el planteamiento de que hay unas supuestas virtudes que no se refieren a otro (entre ellas las virtudes

de la fortaleza, templanza, prudencia) y otras que se refieren a otro, no quiere ello decir, según hemos visto, que constituyan regiones distintas. Tanto se refieran a otro como no, todas las virtudes están en plena región moral. Y éste es cabalmente el planteamiento tomista: el "ius" es una parte de la moral.

Por último, una cosa es que una virtud haga "referencia a otro" (esto es, a una persona "determinada" o a un grupo "determinado" de personas) y otra cosa el que en toda virtud no exista una relación de convivencia. En efecto, como vimos en su momento, negamos todo deber y todo bueno que no tenga una función social y en ello nos apartábamos radicalmente de la teoría tradicional. Para nosotros no existe ningún deber, ningún bueno y aún ningún meritorio que sean moralmente válidos, sino en cuanto está relacionado con problemas comunitarios. Es el bien comunitario el único bien que hacer racionalmente vinculante todos los deberes de la conducta humana. Todos los demás deberes lo son respecto de un fin no vinculante. Esto es, son deberes hipotéticos, "moral hipotética", si se quiere.

El objeto de la moral tradicional es, por el contrario, la "perfección" personal, el "sentido último de la vida", y, aún más, el "destino" de cada cual, que en la moral religiosa constituya la "eterna bienaventuranza". Todo ello es muy respetable pero no es razonable con validez general. No rechazo que se llame "moral" si se quiere, porque tal destino personal origina todo un conjunto de "deberes", lo que ocurre es que se trata de deberes condicionados a la aceptación de una visión de la vida. Pero esta visión de la vida no es racionalmente generalizable. En efecto, todas las personas tienen "su moral" personal, esto es, tienen su destino o bien personal que dirige sus actos, y respecto del cual ordena lo bueno y lo malo, lo debido e indebido. Sin embargo, según hemos visto, no hay fines personales que sean vinculantes. El único fin (bien) vinculante es, según quedamos, el bien de la convivencia. Hay, pues, deberes para con uno mismo pero no son generalizables, y por tanto, no son imperativos de la razón. Los supuestos deberes vinculantes para consigo mismo o carecen

de dicha meta o están relacionados con el problema de la humana convivencia.

Se dice que hay deberes en los que no existe referencia social, hay virtudes en las que, como dice Santo Tomás, no hay referencia a los demás. Tal es el caso de la prudencia, fortaleza, templanza. Entiende que lo que el filósofo quiere decir es que no hacen referencia a una relación interpersonal. En efecto, en tanto que ser imprudente, pusilánime o intemperante es malo para la convivencia humana, es moralmente indebido. Se dirá que con independencia de su transcendencia social, el valor de la prudencia y templanza es bueno para la vida personal, para todo bien personal. Y lo es, pero en este punto no se trata de un bueno vinculante, sino, como Kant le llama, "bueno para cualesquiera fines", por lo que la moral puede tenerlo en cuenta, pero sin que se trate de un imperativo moral. La prudencia del ganster o la fortaleza del terrorista constituyen ejemplos de que tales virtudes son meros instrumentos técnicos de autoperfeccionamiento personal.

En definitiva: para nosotros no sólo la justicia sino todo acto bueno (y por hábito) se fundamentan en la alteridad para que puedan constituir un imperativo moral. No hay razón para distinguir, por tanto, entre moral y derecho, en función de la nota de alteridad.

Expuesto lo anterior, vamos a entrar ahora a considerar la doctrina de Del Vecchio que pasa por ser hoy día la doctrina universalmente aceptada en la distinción de derecho y moral, hasta el punto de que gracias a ella, según Recasens, este problema tempestuoso y espinoso otrora, ha quedado definitivamente resuelto.

Para Del Vecchio las acciones humanas pueden ser consideradas desde dos puntos de vista:

En primer lugar, aisladamente, individualmente. Esto es, debo o no debo hacer una cosa, con independencia de que otro tenga o no facultad de exigirla; o bien, me es lícito hacer o no hacer una cosa, con independencia de que otro tenga o no facultad de exigirla; o bien , me es lícito hacer o no hacer una cosa, con independencia de que alguien deba o no respetar la acción.

Ahora bien, dice Del Vecchio: prescindiendo de este punto de vista "subjetivo", en el cual solamente "comparo una acción con otra del mismo sujeto", puedo poner esa misma acción en relación con los actos de otros sujetos: según esta perspectiva mi acción "es debida" no sólo por lo que yo debo sino por lo que otro me puede exigir, o mi acción es lícita, no por lo que yo puedo hacer, sino por lo que otro me puede impedir. La moral legislaría sobre el primer conjunto de acciones, esto es, lo que una persona puede hacer o debe hacer y el derecho sería la normativa de las posibilidades e imposibilidades de acción respecto a otros sujetos, esto es, de la relación objetiva entre dos o más personas; en suma "la acción humana desde el punto de vista de su impedibilidad" (Cossio)

Se comprenderá cuáles son, para nosotros, los fallos de la teoría de Del Vecchio (que, según se comprobará, tiene un antecedente kantiano): cuando Del Vecchio (o Cossio o cualquier otro ius-filósofo que acepta esta teoría), habla de impedibilidad o exigibilidad de una persona, se refiere no a una impedibilidad física, sino moral. El que impide es el que está moralmente facultado para exigir un deber, y el impedido es el que está moralmente obligado por la exigencia.

Ahora bien, ¿hay algún deber de la persona que no comporte una exigencia moral de otra persona o de la comunidad? Si todo deber vinculante dice relación con la convivencia humana, es apodíctico que todo deber entraña una facultad. Esto es, que no hay facultad si no hay deber, ni deber sin facultad. Esto es, que no hay facultad si no hay deber, ni deber sin facultad. Incluso en el acto interno más absoluto, por ejemplo, el "deber de pensar bien de mi semejante", comporta la facultad, esto es, del derecho, de que "no pienses mal de mí".

Es cierto que se puede hacer abstracción categorial de quien está facultado para exigir mi deber, pero en el orden de la razón no se origina un deber que no origina a su vez una exigencia social. Esta exigencia social, bien se sitúa en persona concreta (intersubjetividad), bien se sitúa en la colectividad total, porque no toda referencia a otro y, por tanto, todo deber, es materia intersubjetiva,

como entiende Del Vecchio y Cossio. Mi deber de pagar los impuestos o de hacer el servicio militar y la facultad comunitaria de exigirlo no es una mera relación intersubjetiva, aunque sí social, como cualquier deber o exigencia moral.

Hay relaciones sociales que no son sólo de intersubjetividad, sino de colectividad (Rodríguez Paniagua), en las que lo social no consiste en la relación de diversos sujetos entre sí, sino en un vínculo que los une a todos en unidad. Por ello resulta inadecuado decir, como la hace la doctrina de Cossio, que "basta intuir la conducta humana desde el punto de vista de su interferencia intersubjetiva para intuir lo jurídico". Hay conducta humana sin esta cualificación, en la que también puede intuirse lo jurídico, la conducta referida al "nosotros". He aquí por lo que el propio Del Vecchio después de haber montado toda su teoría del derecho sobre la intersubjetividad se refiere también a lo que él llama la "transubjetividad". Pero ¿qué es la "transubjetividad"? es pura socialidad del acto, socialidad que para nosotros es intrínseca de toda moral, de todo deber, de toda facultad.

Pero es que hay más; para Del Vecchio, así como para Cossio, hay derecho allá donde se pone en relación una acción de un sujeto con otro que puede exigirla o impedirla; exigirla o impedirla ante la razón, no fácticamente; así hay que entender a Del Vecchio o Cossio. Pero es que, como sabemos, hay muchas acciones que deben ser exigidas o impedidas por los demás, que no pasan al mundo de lo jurídico en la medida en que no son socialmente imprescindibles. Es decir, hay muchas facultades que no deben ser amparadas coactivamente por tratarse de facultades que se refieren a deberes no imprescindibles. En resumen, puedo intuir la interferencia intersubjetiva y no es preciso que esta intuición la incorpore al mundo de lo jurídico. Para ello, necesito algo más, un "plus". Para ello necesito que se trate de una acción exigible por la sociedad "coactivamente", precisamente por la razón de que se trata de algo "socialmente imprescindible".

En definitiva, la alteridad se predica de todo deber ser vinculante y no sólo del deber jurídico, el cual se distingue del mero de-

ber moral no porque reúna la característica de la alteridad, sino porque es un deber "socialmente imprescindible" y, por tal circunstancia, "exigible coactivamente".

4. AUTONOMÍA MORAL Y HERERONOMÍA JURÍDICA

Acabamos el examen de los criterios de distinción entre derecho y moral haciendo mención a la supuesta heteronomía del derecho frente a la autonomía de la moral. Es el último criterio distintivo propuesto.

¿Qué quiere decirse cuando se habla de autonomía de la moral? Se quiere decir que en la moral el contenido del deber, es decir, la "norma agendi", nace de una decisión de cada cual, contrariamente a lo que ocurre con el derecho, en que la "norma agendi" viene puesta desde fuera; en este caso, por el poder público.

Pues bien, ante todo, conviene ponerse de acuerdo sobre qué se entiende por derecho. En efecto, si cuando se habla de la heteronomía del derecho se está mencionando al derecho "positivo", la "norma agendi" es, desde luego, heterónoma. Pero no se están comparando realidades homogéneas. También la moral "positiva" constituye un conjunto de normas heterónomas.

Las "mores" de una sociedad determinada es algo que surge de "la gente", del poder social, no de una decisión de mi voluntad. Ahora bien, se dirá que el derecho como deber ser exigible socialmente, esto es, como aquello que debe ser exigido por la sociedad organizada, ya comporta en el orden lógico una dimensión heterónoma sea o no positivo. Ello es muy cierto. Por tanto, necesitamos mayores precisiones.

Por de pronto, conviene señalar que la autonomía moral no se refiere a los contenidos objetivos de la moral. No existe por definición, una creación personal de lo justo. Antes al contrario, lo justo es, por definición, una instancia objetiva. Lo que ocurre es que en la moral jurídica(derecho), la determinación de lo justo se remite en gran medida a una instancia social organizada: el poder público,

y en la moral no jurídica la determinación de lo justo se remite a la decisión de cada cual. Pero en ambos casos la determinación de lo justo o de lo bueno se refiere, constitutivamente, a una objetividad, esto es, a una realidad moral que pretende expresar la instancia determinante sea cual sea.

Pero es que hay más. Es que aquello es así porque "deber ser" así. Esto es, esa distinción entre la determinación autónoma y la determinación heterónoma es porque la propia "solución moral", requieren que en el caso de lo justo socialmente imprescindible la determinación del deber ser sea heterónoma., es decir, se encomienda a una instancia pública organizada. "Es bueno", "es conveniente", "es necesario" para el bien de la convivencia humana (esto es, para el bien moral) que lo justo imprescindible, lo justo coercible sea determinado por un poder institucionalizado.

Tenemos pues que, por una parte, tanto en el caso de la moral jurídica como en el caso de la moral no jurídica la determinación de lo justo consiste en al referencia a una objetividad moral sin que quepa imputar ni el individuo ni al poder público legislativo una facultad de creación moral.

Por otra parte, esta distinción determinativa obedece a la lógica del sistema moral, cual es, del "deber ser" o conveniencia moral de que lo justo imprescindible sea determinado heteronomante, deber ser que puede ser expresado en los siguientes términos: "debe ser que el gobernante diga lo que es socialmente justo". Estas remisiones determinativas son, cabalmente, soluciones morales y no se refieren, como es lógico, tan sólo al campo del derecho. En la moral familiar, la propia moral convencional también hace una aceptable remisión determinativa: "debe ser lo que diga el padre de familia". Esto es, hay determinación heterónoma cuyo origen está en un deber ser determinado autónomamente, esto es, en un deber moral: debe obedecerse al gobernante, al padre, a la autoridad.

En definitiva, la heteronomía de la norma no impide que tenga su fundamento moral ni cambia la naturaleza de la obligación jurí-

dica con obligación moral. La norma heterónoma no elimina el deber de aceptar su mandato incondicionalmente. En este sentido es plenamente inteligible la frase de Radbruch: "una obligación heterónoma es una contradicción lógica".

IV

LAS VÍAS DE DETERMINACIÓN MORAL

1. LAS DETERMINACIONES AUTÓNOMAS

Ya hemos visto cómo las determinaciones heterónomas del deber ser se sustentan en una fundamental norma autónoma o norma fundamental ("debe obedecerse la ley") de tan manifiesta y notoria validez general, que es consustancial con la existencia de una vida social organizada.

Ya hemos visto, también, cómo dentro del campo de la determinación heterónoma recaen (en cierto modo) un deber ser autónomo al que las normas de deber ser heterónomas se remiten. "He aquí la regla de la conducta"; dentro de estas pautas, que cada cual ponga su deber". La norma reenvía, en un cierto punto, la decisión de determinar la determinación comenzada por la norma, decisión que ulteriormente será enjuiciada y sentenciada por el propio poder público.

Veamos ahora las restantes determinaciones autónomas:

— Hay un plano del deber ser, en el que pese a estar determinado por el poder público, el deber ser autónomo puede recobrar su plena validez anulando la validez moral que, por principio, tiene aquel. En efecto la propia solución heterónoma (política) se plantea un grave problema: Esta bien claro que mi ligazón moral con el poder público lo es en función del bien moral que aquél desarrolla; empero, cuando mi razón propone un deber ser claramente distinto y, aún más, opuesto al determinado por el poder, ¿qué debo hacer, Antígona? En definitiva, ¿en qué medida y hasta qué límite tienen validez las determinaciones del poder público?

Desde esta perspectiva surge un campo lógico donde pueden producirse determinaciones autónomas de validez general moral.

— Pero con ello no acaban los deberes autónomos vinculantes. En efecto hay un campo de la convivencia humana en al que es necesaria la aportación de conducta para causar el bien ético, pero "no es bueno" o "no es posible" que sea determinado (ni "ex ante" ni "ex post") por la instancia pública superior. Este campo (que luego delimitaremos) es el que llamo "moral meramente autónoma".

En definitiva: El deber ser moral está constituido por el siguiente conjunto de vías:

1. Deber ser autónomo fundante de las determinaciones del poder público(deber haber "una ley" que determine con validez general lo bueno y lo malo inexcusable).
2. Deber ser heterónomo (los contenidos de la "ley" puesta por el poder público).
3. Deber ser autónomo de complitud del derecho positivo(debe completarse –"cumplirse"– la "ley").
4. Deber ser autónomo prevalente del derecho positivo(no debe obedecerse la ley).
5. Deber ser meramente autónomo(debe hacerse todo aquello necesario para el bien moral además de lo determinado por la "ley"). El deber meramente autónomo puede concebirse como complementario del deber positivo de obediencia a la ley. No se trata, sin embargo, de un territorio moral de menor importancia para alcanzar el bien moral. Tan complementario es el deber heterónomo del meramente autónomo, como éste de aquél, según veremos.

2. EL DEBER SER PREVALENTE SOBRE EL DERECHO POSITIVO. EL PROBLEMA DEL DERECHO NATURAL

Escogemos este título por referirnos a una temática tradicional y no porque defendamos una "naturaleza" moral. Cada cual

puede utilizar otro concepto que le sea más significativo. Nos referimos más que a la existencia de un deber ser prepositivo, (pues toda determinación positiva se funda en él) a la existencia de un deber ser no positivo que debe incorporarse al ordenamiento jurídico heterónomo anulando y sustituyendo, con plena validez moral, el deber establecido por el poder público. En efecto, entendemos que puede haber situaciones en que la propia lógica moral propone romper con la determinación política. No vamos a abordar ahora su contenido, pues los contenidos no constituyen el objeto de este escrito, pero sí establecer el campo lógico en que aquellos pueden aparecer. En definitiva, su inserción en una lógica del deber ser. ¿hay un "justo natural" o "deber ser prevalente"? Hasta ahora, así ha venido haciéndose la pregunta por este supuesto deber ser.

La creencia en un "justo natural" o "deber ser natural" es casi tan vieja como la sociedad humana, aunque no siempre haya tenido idéntica expresión. El derecho es obra de hombres y es lógico que todas las "injusticias" del poder se remitan a una ley distinta de las determinaciones de los hombres. El calificativo "natural" ha sido feliz porque apela a una referencia necesaria que está por encima de la voluntad humana. Ninguna otra expresión hubiera tenido una vigencia social superior. El término es inquietante, porque siendo inadecuado y hasta peligroso, es difícil encontrar otro mejor para designar un deber ser prevalente sobre la ley humana.

3. EL IUSNATURALISMO IMPROPIO

El iusnaturalismo no ha sido entendido, sin embargo, solamente como la expresión de un deber ser vinculante frente a cualquier derecho positivo, sino también como todo tipo de proposición valorativa del derecho positivo aunque extravase la categoría lógica del deber ser; esto es, como un "debería ser" carente e fuerza moral suficiente para disolver la validez racional del deber positivo. Este iusnaturalismo impropio o no vinculante cumple una función crítica importante, pero cae en su integridad fuera del alcance del problema que hemos planteado.

Como obra que pretende un fin, el derecho debe ser objeto –ciertamente– de una permanente valoración crítica. De otro lado en cuanto los nexos teleológicos de la actividad jurídica no son inequívocos; aún más, en cuanto la propia realización del fin ("convivencia mejor posible") no es evaluable con arreglo a unos criterios terminantes, está plenamente justificado que las determinaciones positivas del poder público sean siempre cuestionables. Por último, el bien moral final (la "convivencia humana ideal"), es esencialmente dinámico y progresivo por lo que siempre hay un deber ser que proponer para que sea homologado como "justo".

Llamar "justicia" a tales criterios de valoración o las propuestas de modificación del derecho me parece inadecuado por cuanto hemos llamado "justo" a las determinaciones heterónomas que, con validez general, vinculan a todos, cualquiera que sea nuestra particular opinión sobre lo debido. La razón moral del "justo positivo" está, precisamente, en que cada cual tiene un justo que proponer. Si hay un deber positivo que aparezca como "injusto" con validez general, es obvio que no es "deber ser" aunque haya sido puesto por la instancia superior y esta es –en rigor– la pregunta que nos estamos haciendo. Sin embargo, no ha de plantear problemas de nominación. En todo caso, opino que es crear una peligrosa confusión llamar "justo natural" a nuestras opiniones valorativas por muy fundamentadas que nos parezcan y muy necesarias que sean para alcanzar progresivamente el bien moral.

En definitiva, todo "iusnaturalismo" que no propone un derecho con validez propia con independencia de las determinaciones positivas; esto es, todo iusnaturalismo que no comporte un eventual deber moral de resistencia al "injusto" positivo, no es "iusnaturalismo propio", tal como estamos concibiendo, sino tan sólo lo que se vienen llamando "positivismo crítico" o "iusnaturalismo valorativo". Llamamos, pues, derecho natural al que origina un "deber ser" cualquiera que sea la ley positiva; esto es, aquél "deber ser" que rompe la validez u obligatoriedad moral del derecho positivo si entra en conflicto con aquél.

4. EL IUSNATURALISMO PROPIO

Dentro de la concepción propiamente iusnaturalista, el "derecho natural" ha pretendido fundarse en una determinada idea de "naturaleza". Veamos las versiones utilizadas:

a) Las "inclinaciones naturales del hombre". Según esta idea se parte del principio de que el hombre tiene una "naturaleza" en el sentido de que hay unas constantes de la especie humana. Se trata de una idea discutible pero que, en términos muy generales, podría aceptarse. Sin embargo, de la naturaleza humana no pueden deducirse ni deberes ni facultades morales. El deber constituye, ciertamente, algo que regula la convivencia de hombres y, justamente, hay que atenerse a la realidad "hombre" para proponer los deberes más adecuados. Empero, la realidad del "hombre", me da un "factum" tanto bueno como malo, en función de los fines de la convivencia humana. Hay inclinaciones naturales "buenas" y "malas" para la convivencia humana, que pueden ser "malas" y "buenas" para otros fines. La ascética, el hábito virtuoso, la disciplina moral son, precisamente, la doma de las inclinaciones "malas" para la convivencia.

b) La naturaleza "esencial" el hombre. Comprendiendo ello así, en otras posiciones se hace recaer la naturaleza humana en su aspecto "esencial". Se entiende como "esencia" aquello por lo que algo es lo que es. De ahí deriva:

— El fin del hombre como su genuina esencia. El hombre nace –según esta versión– con un fin que le es puesto, con un "destino" decidido. Ese fin es "su verdadera naturaleza", aquello en lo que encuentra su complitud o "perfección". "Llega a ser lo que eres", decía Píndaro y ésta es la proposición básica de esta teoría esencialista.

  El hombre nace imperfecto y su deber está en la complitud de su bien. Cumplido su bien, es retomado por un Dios al jardín de los bienes absolutos. Bellísima teoría que quizás merecía ser cierta. No está demostrado –empero– que

haya un bien "determinado" para el quehacer libre del hombre.

— La esencia "racional" del hombre. La razón humana –se dice– constituye la específica "naturaleza" del hombre. Se propone así un "justo natural" que se funda en esta "naturaleza". La versión religiosa de esta teoría es bien conocida: hay un Dios creador de un "orden eterno". En este orden eterno ("ley eterna") participa el hombre a través de su "naturaleza racional" ("ley natural").

  Todo lo anterior puede ser –si se quiere– muy razonable, sólo que entonces todo derecho es derecho natural en cuanto es derivado de la razón humana. Lo que se cuestiona es si hay una instancia necesaria ("natural") que tenga suficiente validez general para resolver el conflicto "razón de cada cual 'versus' razón del poder público".

— La esencia "libre" del hombre. Lo esencial del hombre, "su naturaleza", es que constituye un ente libre. Hay unos derechos de todo hombre, "naturales", derivados de su cosustancial libertad. Todo ello es muy cierto pero es cuestionable hasta donde alcanza la esfera de libertad de cada hombre en función de los problemas de la convivencia humana y éste es, precisamente, el problema de todo derecho. La "naturaleza del hombre" entendida como libertad no nos da ese límite. Antes al contrario, es, precisamente, lo que origina el problema del "deber ser".

— La esencia "social" del hombre. El hombre es un ser naturalmente social. La "socialidad" constituye una nota esencial del mismo. Esta naturaleza fundamente no ya todo derecho sino todo deber ser moral, según vimos. Sin embargo, lo problemático, es si de tal fundamento podemos deducir un deber ser concreto. La naturaleza social del hombre fundamente "el deber ser" pero no nos da la pauta para deducir en qué medida haya un deber ser prevalente del deber positivo.

c) La "naturaleza de las cosas". No puede ser obedecido un derecho que se aparta de la "naturaleza de las cosas". La doctrina de la "naturaleza de las cosas" ha sido elaborada modernamente para proponer una barrera objetiva a la que hay que atenerse cualesquiera que sean las previsiones contempladas en la norma. El juez y, desde luego, los particulares, han de atenerse a esos imperativos "naturales" por encima de los imperativos humanos.

La doctrina de la "naturaleza de las cosas" supone, sin embargo, no más que una sumisión del quehacer humano a la realidad, por lo que es predicable de cualquier determinación humana. No resulta útil –por tanto– para el problema del "derecho natural" tal como lo hemos planteado.

d) El conocimiento "natural" del deber ser. Según esta idea de la "ley natural", hay un conocimiento natural de lo que debe hacerse y evitarse accesible a todo hombre ("lex diffusa in omnes") que reviste "natural evidencia" y que, por ello, ostenta validez ética general.

La doctrina del conocimiento natural de lo justo es la presentación más seria de la doctrina del "derecho natural". Veamos, sin embargo, en qué medida es aceptable.

Ante todo procede excluir todo el irracionalismo con que es presentada esta doctrina. Ya hemos analizado anteriormente la teoría de los valores y rechazadas sus pretensiones de objetivismo moral. No hay una percepción común axiológica a la que podamos remitirnos y darle validez general (contra, Brentano). No hay una "ética material" de los valores fundados en intuiciones axiológicas (contra, M. Scheler, Moore...).

Pues bien, lo mismo hay que decir ahora de una determinada y tradicional versión de la ley natural como una especial facultad cognoscitiva, "lumen naturale" o "sindéresis" que no sólo nos "muestra" lo bueno o lo malo, justo o injusto, sino que además "nos fuerza" (Suárez, Soto, Molina...) a hacer el bien y a evitar el mal. Si hay una tal evidencia racional es porque hay un nexo causal o "razón teleológica" de la conducta humana con el fin ético, tan

"manifiesto", que la "ve" toda persona. La "visión general" o "visión manifiesta", del nexo con el fin es –en definitiva– la que puede originar validez general susceptible de destruir la determinación positiva. Esto es, si hay evidencia moral es porque hay una manifiesta adecuación o inadecuación de lo "bueno" o "malo" (nexo) con el fin moral (las "buenas relaciones humanas").

En segundo lugar, procede considerar que si bien hay "evidencias normativas", es difícil, cuando no imposible, que las mismas puedan tener fuerza racional suficiente para disolver el deber ser positivo, por cuanto su nivel de abstracción en la determinación de las conductas debidas es extraordinariamente alto: no matar, no engañar, cumplir con lo pactado, devolver el depósito, no hurtar y demás normas morales similares, ciertamente evidentes, tienen tal "coeficiente de indeterminación" que difícilmente van a concurrir con las determinaciones concretas del poder público.

No es despreciable, desde luego, esta normativa general; antes al contrario, cumple con una función importante en la formulación de silogismos morales. Sin embargo son, precisamente, las deducciones o determinaciones de estas normas las que, en definitiva, importan, ya que el conflicto de la razón de cada cual frente a la razón determinada por el poder público es un pleito que se plantea en supuestos concretos.

Una vez hechas las anteriores puntualizaciones vamos ahora a hacer el planteamiento de un deber ser prevalente al positivo en base al conocimiento "natural" de lo justo.

A nuestro juicio, hay que reconocer como legítimo un conflicto entre "lo justo positivo" y "el juicio sobre lo justo" accesible a todo hombre, en el que prevalezca este último. Puesto que el hombre tiene una razón (común), tiene una consecuente facultad (común) de juicio sobre lo bueno y lo malo para la convivencia humana ("sentido común moral"), y al que podría apelarse como instancia superior frente al poder público, en supuesto de injusticia en las determinaciones positivas. Esta instancia racional de validez general era la "fuente originaria" de todo objetivismo moral y a

ella apelábamos –precisamente– para aceptar como válidas las determinaciones de una instancia superior de poder público que homologase el deber ser. Ahora vemos que este manantial originario no acaba su función con el alumbramiento de las leyes, porque la emanación permanente de esta fontana moral constituye no ya el origen, sino, según hemos visto, la vida misma del sistema moral.

Hay, por tanto, un sentido o razón ética común (lex diffusa in omnes) que, repetimos, es razón teleológica. Hay un conocimiento sobre lo bueno y lo malo que –esto es lo que estamos defendiendo– está funcionando día a día, en la continua dinámica de creación y aplicación del derecho. Las determinaciones positivas del poder público no sólo tienen su fundamentación en este "juicio común" sino que éste está jugando permanentemente el juego del derecho.

¿Podría decirse, entonces, que cuando hay conflicto entre la determinación positiva y este juicio común moral manifiesto se rompe el deber de obediencia a la ley de tal manera que surge entonces un "derecho natural" prevalente sobre el positivo?

Así podría parecer. Pero la cuestión no es tan simple como parece. La complejidad de las relaciones sociales, la pluralidad de alternativas para su ordenación y la relativa indefinición de los objetivos perseguibles, hacen difíciles esos juicios manifiestos. Los caminos de la "justicia" son, de ordinario, plurales y oscuros. Por ello, el poder público avanza hacia el fin moral cometiendo permanentes errores; si se quiere, continuas "injusticias".

El mundo del derecho es un mundo plagado de "errores". Resulta, pues, poco razonable y, desde luego, irresponsable, legitimar la resistencia y la desobediencia a la muchedumbre de "injusticias" jurídicas. No hay derecho sin errores morales ("injusticias"). Aún más, una solución justa arrastra las más de las veces pequeñas injusticias. Max Weber ha dejado constancia –con razón– de cómo cualquier medida del poder público comporta algún tipo de desajustamiento en el reparto de bienes y sacrificios de las personas. En esto ha querido ver –sin razón– una antinomia necesaria en todo quehacer político. W. Goldsmidt ha hablado lúcidamente de "justicia fraccionada" para referirse a

la justicia humana. De otra parte, es fácil creer tener evidencias de las "injusticias" que soportamos y muy difícil, cuando no imposible, excusar al poder público en sus ineludibles errores. Para ello habría que tener toda la grandeza moral de un Sócrates. Cierto que será necesario que el poder público haga frente a esta situación a fin de que no resulte insoportable e irreparable para las personas. He aquí la gran función del juez. Si no es posible un "juicio universal" en el que se decidan de una sola vez y atendidas las circunstancias, lo justo e injusto, si solamente nos es accesible una "justicia fraccionada", es necesario hacer del juez un órgano de justicia personalizada, pero sin defender una imprudente ruptura del positivismo.

Por todo ello, para que haya un "derecho natural" prevalente al positivo, es decir, un justo que entrañe nada menos que la ruptura de la validez moral del derecho positivo, se requieren mayores cautelas. Entiendo que este justo o derecho natural debe edificarse por de pronto sobre las siguientes bases:

Ante todo y desde luego, decíamos, un juicio evidente y manifiesto de validez general; esto es, un juicio remitido a una manifiesta "razón común".

En nuestro entender, el juicio evidente porta una "manifiesta visión" del nexo con el fin moral que, por la función que va a cumplir, debe ser comunalmente contrastada. Se trata en definitiva, de un juicio personal que pueda proponerse como juicio común. Por ello se precisa que el contenido del juicio sea de trascedencia general. No basta que me impongan un deber manifiestamente injusto (no poder enterrar a mi hermano) sino que esa injusticia consista en una ruptura de una exigencia moral general (el derecho de toda persona a ser enterrado).

Por último, puesto que tales evidencias racionales son "videncias manifiestas" del nexo causal con el fin moral (la "buena convivencia") parece necesario pensar que para que se produzcan tales juicios, los nexos teleológicos han de referirse a bienes fundamentales de la convivencia humana. Se trata, por tanto, no sólo de un juicio que tiene general trascendencia sino, también, fundamental trascendencia.

¿Cuál es el ámbito de los bienes fundamentales de la convivencia? No vamos a entrar en el análisis de este campo moral pero conviene hacer unas escuetas precisiones.

El quehacer del poder público era un quehacer dirigido a solucionar los problemas de la convivencia de las personas. Estos problemas los ordenábamos así: problemas de armonización de libertades y problemas de organización de la cooperación social y distribución de sus cargos y resultas. Pues bien, la justa solución de estos problemas trae como consecuencia una atribución adecuada de medios de vida (libertades materiales) y áreas francas de actuación (libertades formales). Estas libertades materiales y formales, en lo que tienen de primario en cada momento histórico, es lo que origina todo un catálogo de bienes o "derechos fundamentales" de las personas. Las tablas de derechos fundamentales son indicadores históricos del progresivo caminar en esta dirección moral.

Podría decirse, entonces, que los juicios manifiestos sobre los bienes fundamentales de la convivencia son los que dan lugar a un deber ser que, de no estar recogido en el derecho positivo, ocasiona su prevalencia moral sobre el mismo.

Ahora bien, aunque en esta materia –según vimos– es posible un razonamiento moral (esto es, una objetividad moral), no cabe duda que tanto por su relatividad histórica y comunitaria como con sus ingredientes preferenciales, puede resultar comprometida, a la luz de la razón, la decisión de resistir y aún rebelarse contra el poder público constituido, decisión en todo caso traumática y conflictiva. La solución va a estar –según creemos– en una objetividad formal o procedimental, a saber: un sistema de constitución y funcionamiento del poder público que garantice tanto la libre promoción de las distintas opciones como, en última instancia, la vigencia definitiva de las preferencias generalizadas[4].

[4] Solución que, por otra parte, va a ser obligada en el problema de la conformación justa del poder público si hemos partido de la idea del poder público como una "instancia superior" a quien, por una norma autónoma fundamental, se ha remitido la capacidad determinativa de la validez moral.

En consecuencia:

1º. No toda justicia evidente origina un deber ser que anule y sustituya al deber positivo. Es preciso que esa justicia recaiga sobre el campo fundamental de la convivencia comunitaria: los bienes y libertades básicas de las personas.

2º. En todo caso, si dicho poder público está "organizado justamente", desaparece como el azucarillo en el agua, la posibilidad de accionar un derecho prevalente al positivo y, "a fortiori", desaparece toda "reclamación" de un "justo natural", en tanto derecho válido frente al derecho legal. En definitiva, la prevalencia del justo natural, en cuanto derecho inexcusable, prevalente, ineliminable en toda determinación positiva se "resuelve" –por extraño que parezca– en una determinada organización de lo justo.

No quiere decirse con ello que el justo natural sea el orden justo constituyente, sino que el orden justo del poder público disuelve "el problema" del justo natural en cuanto justo con fuerza moral para resistirlo.

En resumen:

1º. Hay un "saber" general o "común" sobre lo bueno y lo malo. Todo hombre en tanto racional tiene un cierto conocimiento de que determinadas conductas son buenas o malas para la convivencia, aunque este conocimiento no sea expresado en juicios apodícticos.

2º. Este "conocimiento" es general en cuanto se alcanza por puro discurso racional. La razón muestra a todo hombre el nexo de la conducta con el fin ético ("las buenas relaciones humanas"). No constituye ningún arcano, intuición o lumen especial distinto del mero discurso racional.

3º. Este raciocinio no se funda, por ello, en conocimientos políticos, sociológicos, económicos o psicológicos, ni, en general , en conocimientos "adquiridos". Mana de la propia "mismidad" ("subtancia") de la especie. No hay reparo grave –por tanto– en llamarle "conocimiento natural", aunque se trate de un término polémico.

4º. A este "manantial" del comportamiento humano apelan las normas en cuanto pautas del deber ser. El poder público espera que cada cual complete el deber enunciado en la norma. Aún más, las propias determinaciones del poder público constituyen una solución moral accesible a toda persona: la norma autónoma fundamental ("deber ser lo que disponga el poder público").

5º. Todo el tejido jurídico está, por tanto, impregnado de huecos que han de ser llenados de materia "moral natural". Lo que no es posible, sin embargo, es salirse de las líneas positivas, cabalmente porque éstas constituyen una remisión determinativa de la "moral natural".

6º. Por todo ello, lo que importa es decidir cuando el juicio moral común tiene validez para destruir las pautas determinadas por el poder público así como, lo que es más importante, los juicios definitivos sobre las conductas puestas: esto es, cuando existe un juicio racional de deber ser que quiebre la validez racional del deber positivo.

7º. Este juicio prevalente no puede darse siempre que se produzca una "injusticia". El deber ser heterónomo (derecho positivo) ha surgido precisamente para dar validez moral a una sola justicia, frente a la de cada cual: la justicia tal como la entiende el poder público. Decir que está legitimada la desobediencia cuando la ley no está ordenada a su fin (bien común) o cuando hay exceso de poder (del legislador) es dar una patente de corso frente a la obediencia civil.

8º. Para destruir la validez moral del derecho positivo no basta apelar a ese "juicio ético común"; se precisa además lo siguiente:

— Que ese juicio común revista manifiesta evidencia.

— Que recaiga sobre los problemas fundamentales de la convivencia (bienes y libertades humanas).

9º. Siendo cierto lo anterior, no resulta racionalmente procedente destruir la validez moral del deber positivo si el poder público está organizado de tal forma que establezca vías de alcanzar lo

que se estima justo. Esto es: no se da un "derecho" prevalente al positivo si existe una organización del poder que posibilite una determinación justa de los problemas de convivencia.

Conclusión: Hay un "conocimiento natural" de lo justo o "derecho natural" con estas funciones:

Remite, de plano, a la necesidad de un deber ser heterónomo.

Completa las determinaciones del deber ser heterónomo.

c) Anula, en determinados supuestos, el deber ser heterónomo.

5. LA MORAL MERAMENTE AUTÓNOMA

El bien moral precisa de la determinación jurídica, pero la determinación jurídica no basta –según vimos– para alcanzarlo.

La "techné" del derecho consiste en determinar y garantizar aquellos deberes "más necesarios" para la solución de los problemas colectivos. Dentro de toda conducta buena para la convivencia, la moral jurídica comprende aquella conducta que, por varias razones, resulta imprescindible determinar a través de la instancia pública superior y garantizar coactivamente. El derecho prende en aquellos aspectos de los actos necesarios para la convivencia humana –sean o no externos– que es preciso que sean determinados y exigidos coactivamente. Tómese buena nota de ello: la moral jurídica no abarca todo aquello que es preciso para la comunidad, sino lo que es preciso que el poder público de la comunidad exija coactivamente.

Veamos ahora cuáles sean las razones generales por las que el poder público no exige todo deber vinculante y cuál puede ser, en consecuencia, el ámbito de lo que vamos a llamar ética meramente autónoma o ética autónoma.

Diremos que el poder público no exige todo el deber (necesario) para la buena convivencia (bien moral) por las siguientes razones:

Primero: Porque "no es bueno" que sea exigido por el poder público.

Hay todo un conjunto de conductas que siendo necesarias para la buena convivencia, y altamente necesarias, no es bueno de que sean presa de las determinaciones jurídicas y, aún más, que sean exigidas coactivamente. La conducta del hijo que se va de casa o la de la esposa adúltera, por ej., no se incluyen en los códigos jurídicos, pero pueden ser algo moralmente más grave que un parricidio. Todos podemos dar miles de ejemplos de similares consecuencias, aunque ciertamente, haya toda una franja sobre la que opera la polémica jurídica: ¿Qué debería ser exigido? La prudencia política decidirá esta cuestión. Como regla general, podemos decir que la moral autónoma comprende una gran parte del mundo intersubjetivo. Una moral del trato humano.

Segundo: Porque "no es posible" que sea exigido por el poder público.

— Surgen a la mente todos los supuestos de actos internos y aún externos causantes de bondad y maldad a los que es imposible hacer pasar por uno de los imprescindibles mecanismos de la dinámica jurídica: la prueba histórica de qué es lo que en verdad ha acaecido: el juicio histórico.

— Pero es que hay más. El derecho opera sobre conductas concretas. Pues bien, hay todo un conjunto de actos humanos precisos para alcanzar el bien moral que no pueden determinarse en actos aislados, ni tipificarse en conductas concretas, porque comprenden, más que actos, comportamientos permanentes, es decir, un "continuum" de la vida humana que siendo necesario para la realización del bien moral es imposible verterlo en los códigos jurídicos. Lo moralmente necesario está aquí en una sucesión de actos que en sí mismos carecen de importancia moral, actos meramente buenos o malos, pero que en su producción continua comportan una gran importancia moral.

Cuando se dice "su comportamiento es bueno o malo" se está evaluando una parte de la vida humana compuesta quizás por actos

nimios y triviales, pero que en su conjunto son gravemente convenientes o inconvenientes para la buena convivencia. Un conjunto de daños insignificantes puede aparejar un daño más grave que el mismo homicidio.

— Por último, aunque el objeto de la determinación moral sea la conducta en cuanto causa desencadenante de los efectos morales, la cadena de causas a "manipular" por la técnica moral no comienza en el puro acto manifiesto, ni aún en "su" intención y "su" móvil, sino en el "mundo interior" de la persona donde se generan todos los móviles humanos. Los pensamientos y deseos, las inclinaciones y apetitos, constituyen la oscura raíz de la conducta humana.

La "techné" moral consistirá en apresar, aguas arriba, ese manantial originario desde el cual sea posible regular el acaecer humano. Y aún más, que ese encauzamiento moral (hábito) llegue no sólo a predeterminar los actos interiores, sino a conformar los cauces naturales (carácter) mediante la doma humana. Acto, hábito, carácter; he aquí el círculo ético (Aranguren).

Se trata de una función de preparación moral, de una especie de deporte moral que tiene como finalidad adquirir fuerza (virtud) y aún musculatura moral, para la actuación moral. Este dominio de la actuación moral se ejerce a través de una "constans ac perpetua voluntas" de hacer lo bueno y de evitar lo malo que llega, como vimos, hasta a disciplinar los pensamientos y sentimientos. Es en ese sentido de lo malo y de lo bueno, cuando se da una razón para hablar de "malos pensamientos". Hasta tal punto es así de que "se peca" por consentir abusivamente inclinaciones y apetitos de algo malo. Constituye una falacia, por tanto, decir que no se causa daño con sólo desear. Un deseo no constituye, ciertamente, un adulterio pero se corre el riesgo de que el deseo prenda, que produzca el daño y. Porque hay peligro de mal, hay ya mal. La moral es siempre moral de las causas; esto es "praxis"; y opera con la lógica de toda praxis.

Todo este ancho campo de lo debido (y, por supuesto, de lo bueno) es el campo de lo que en otra ocasión hemos llamado "mo-

ral complementaria" en el sentido de que complementa la totalidad de lo que es debido para alcanzar el bien ético: la "buena convivencia". No quiere decirse con ello que sea ni más ni menos importante que la política. Este quehacer moral complementa a la política y, consecuentemente, la política complementa a este quehacer moral. Cada cual puede mirar el campo moral desde la perspectiva que desee. Lo que no parece adecuado es que se niegue categoría moral a la política, en cuanto quehacer que va directamente dirigido al bien moral en aquello en que es más imprescindible. Pues qué, si el bien moral es la "buena convivencia" y el deber es lo necesario para alcanzarla, ¿no habíamos de llamar moral al "deber imprescindible"? Así suele hacerse, sin embargo; y aún más, se pretende que la política (a la que por su naturaleza y objeto se sitúa fuera de la moral) se acomode a unas "normas morales" que han sido elaboradas en función de los problemas de convivencia a los que no alcanza el quehacer político. De esta defectuosa y entera función con la que se concibe a la moral, se deducen no pocas de las aporías sobre la moral y la política.

A la vista de lo anteriormente expuesto, tratamos de delimitar el campo de esta moral complementaria como un terreno específico de la moral autónoma (lo que no es bueno y lo que no es posible que sea exigido por el poder público). Podríamos decir que dicho campo está compuesto de dos parcelas morales:

1) La moral de la proximidad (o moral del trato inter-individual).

2) La moral de la virtud (o preparación para el bien).

La moral ha sido dividida tradicionalmente en doctrina de los bienes, doctrina de las virtudes y doctrina de los deberes. En función de estas distintas doctrinas se ha tenido una distinta concepción de la moral (Bolnow).

Para la teoría de los bienes (o de los valores) la objetividad moral se hace recaer en una trascendencia humana. Para la teoría de la virtud, la objetividad moral radica en el hábito y carácter humano. Para la teoría del deber, la objetividad moral se imputa al

acto humano (al que acompaña, como la sombra al cuerpo, su intención y su móvil). No se trata ya de señalar la interdependencia de estos tres campos morales, sino de destacar la razón de los mismos en función de idéntico objetivo moral: la solución de los problemas de convivencia. Ello no es posible si no se considera la moral en su dinámica causal. Se quiere significar con ello que la razón de la doctrina de los bienes, de las virtudes y de los deberes, está en la causalidad respecto del objetivo final de la moral y que, por tanto, se trata de una razón que tiene –en todo caso– una fundamentación "empírica", de tal forma, que aun el momento imaginativo que comporta el bien moral (la comunidad "ideal") no deja de tener raíces en el reino de las circunstancias históricas por cuanto es impensable una ideación de bienes si no es respecto de unos problemas, aspiraciones o necesitamos reales. Los bienes consisten en todo aquello que "produce" la buena convivencia; los deberes consisten en aquellas conductas necesarias para producir la buena convivencia y las virtudes, las constancias humanas (hábito) o las propiedades del hombre (carácter) en cuanto desencadenantes de cosas buenas par la convivencia.

Lo importante es, por ello, el efecto moral, la producción moral, por lo que son los actos manifiestos en cuanto fenómenos que se envían al mundo de los fenómenos los causantes del efecto moral. La formación del carácter, la doma moral, la ascética moral, tienen una razón de fin: producir actos buenos para la convivencia humana.

5.1 La moral de la proximidad

El poder público, según decíamos, determina nuestra conducta en todo aquello que estima imprescindible para la ordenada solución de los problemas comunitarios (el orden social "justo"). Nuestro mundo vive en plena efusión de la política. Es bueno que así sea. A grandes problemas, grandes remedios y sólo desde una organización superior de poder es posible acceder a ellos. Lejos queda ya la idea de que el bien moral era conquistado con tan solo el "amor al prójimo" o "caridad".

Pero debe tomarse plena conciencia de que en manera alguna va a conseguirse la convivencia ideal con tan sólo la justicia política. Aún más, dentro de ciertos límites, la "buena convivencia" se decide en otro plano: el plano del trato humano. Olvidar esta faceta conduce a la deshumanización de la vida comunitaria aún en el seno de una comunidad políticamente justa. Y así no es posible la comunidad ideal.

Uno de los fines de la comunidad política consiste en la armonización de conflictos de intereses y libertades. En este aspecto el poder público se limita a determinar las conductas que eviten los conflictos patentemente graves y susceptibles de prueba pública. Pero el problema de la intersubjetividad humana no queda resuelto con un buen código civil o penal. Es fuera de las lindes jurídicas donde se decide normalmente el destino de la convivencia humana. Ahí están los hombres soportando en común el drama de su destino. Ahí están sus angustias, sus problemas, sus aspiraciones y anhelos; su trágico destino común. No es bueno que el tránsito humano se haga en plena soledad. El poder público puede crear el más perfecto "welfare state" para el "homo viator" y dotarlo de la más absoluta protección material, pero es impotente para acceder a los inevitables problemas intersubjetivos de la vida de las personas.

Pero aún hay más. Aunque cada cual pueda vivir su vida en solitario, ¿debe el hombre despreocuparse de su prójimo? ¿Hasta qué punto no es "obligada" una atención a los problemas del vecino?

La moral es, por tanto, algo más que una máquina que arregla la concurrencia de intereses y libertades, y organiza la cooperación social. La moral es también moral de la amistad, moral de la caridad. "La caridad es preceptiva", desde luego; es objeto de un auténtico mandamiento", porque es algo que "debe ser". La amistad no sólo es necesaria, sino que es "lo más necesario de la vida" como muy bien vio Aristóteles. No se trata ya de sustituir la moral política por la moral de la amistad (haciendo una vez más "la revolución de Epicuro") ni tampoco hacer de la caridad el único objeto del deber ser, como si las "cosas del césar" no fueran también "cosas de Dios", pero sí de comprender que con solo las cosas del Cé-

sar no se alcanza la plenitud de la justicia. Si lo justo es lo debido y lo debido es debido en razón de causa (respecto del fin de la convivencia) la caridad es una parte de "la justicia". Pero en manera alguna un sustitutivo(Quede así no más que apuntada la desviación moral que supone la prevalencia del afecto personal sobre los deberes públicos).

Ahora bien, la caridad no se deja nombrar ni aún predeterminar casuísticamente. Que la caridad es debida, es patente; pero el deber de caridad es protéico; es indecible; es algo de un más o menos. Va desde el máximo del buen samaritano al mínimo del deber jurídico de auxilio. Lo cierto es que no se debe pasar por la vida sin asomarse a la vida de los demás. Se trata no ya de ver en el otro un ser con fines propios, sino, aún más, de comprender los fines del otro. Comprender a los demás en sus fines y complacerse o compadecerse en ellos.

No es enteramente adecuada la "regla de oro" como pauta de la moral de la proximidad, según creo. Es dudoso que pueda fabricarse altruismo trascendiendo el egoísmo. Se trata más bien de asumir los fines que el otro se ha puesto libremente y tomarlos como nuestra pretensión, aunque se trate de un bien que no lo sea para mí; antes al contrario, aunque sea un bien que yo repudie. Se trata, por tanto, no ya de "convertir" a los demás a mis fines (faena profundamente egoísta) sino de asumir los fines ajenos como objeto de mi quehacer moral.

5.2 La moral de la virtud

Si lo que la moral pretende del hombre es que sus actos sirvan como medio para alcanzar el fin vinculante, ¿no sería posible cambiar el ser del hombre dotándole de "propiedades" que aseguren su comportamiento moral? ¿No sería posible la transformación de la naturaleza humana en una naturaleza moral?.

En esta utopía fabril radica la idea de la virtud. Transformemos la sustancia humana dotándola de unas potencias permanentes que aseguren la espontaneidad moral.

La lógica de la virtud, en tanto que lógica instrumental, implica –por ello– tener ya una idea de cual sea el hacer honesto. Preguntar por cuales sean las virtudes es algo que supone haber respondido ya a qué sea lo bueno y lo malo. Acometer la formulación de las propiedades virtuosas sin determinar en qué consiste el objeto de la virtud es empresa poco juiciosa.

Si esto es así, la técnica de la virtud podría consistir en el propio ejercicio continuado de actos buenos que darían como resultado la decantación de un sedimento potencial o, más aún, de la creación de un cauce por donde discurrirán en el futuro, como sin esfuerzo y naturalmente, los actos humanos derechos a su fin ético. El mérito del acto humano va a estar entonces más que en el esfuerzo y sacrificio resolutivo de la decisión, en haber formado un ser del que emana fluida y naturalmente el deber. "Yo necesito poco, y de ese poco, muy poco" decía San Francisco de Asís. He aquí el ejemplo de quien ha tallado su apetito de tal forma que pueda renunciar "naturalmente" a favor del bien moral por muy comprometida que se presente la alternativa de la acción.

Pero esto mismo ejemplo, nos pone de relieve otra estrategia de la "techné" moral. No se trataría ya de constituir "sedimentos depositados en la repetición de un comportamiento moral" (Bolnow) sino de la realización de actos que, aunque éticamente intrascendentes, pretendan conformar un "hombre nuevo" capaz de actuar moralmente. En efecto, no es lo mismo, por ejemplo, el ejercicio de cualesquiera actos de renuncia de bienes propios a favor de bienes preferentes (actos plenamente morales, por tanto), que el ejercicio de cualesquiera actos de renuncia de bienes propios para cuando pudiera producirse un conflicto de intereses personales y los generales. Tratar de hacer hombres virtuosos a través del ejercicio del bien es hacer un fin de lo que solo es herramienta; es como pretender, por ejemplo, que los hombres tengan la virtud de la veracidad a través de la repetición de actos veraces. Si la justicia es lo debido, huelga preparar a los hombres para la justicia a través de la repetición de actos justos.

Sea lo que fuere, lo cierto es que la vida humana no está ahí para la realización de actos morales. Quizás haya que ser decidida-

mente valiente o justo no más que una vez en la vida. Quizás en la suerte suprema huelguen pequeños simulacros de valentía o justicia. La vida humana es difícilmente maleable. Becket se decide por la más herótica justicia después de una vida crapulosa. Fausto vende su alma al diablo después de una vida virtuosa.

No niego, sin embargo, la utilidad de "acostumbrarse" a hacer el bien, pero más que con una labor de repetición de actos que son, desde luego, preceptivos, mediante la consideración de las consecuencias morales de nuestros cualesquiera actos. Obrando con la "conciencia" de que con nuestros actos podemos hacer el bien o el mal. En esta perspectiva es muy acertada la idea kantiana de que la virtud debe surgir "del modo de pensar".

La historia muestra todo un catálogo plural y aún contradictorio de virtudes. Las virtudes emergen de circunstancias muy variadas. La virtud del ahorro, por ejemplo, carece de sentido donde todo riesgo está cubierto. Por otra parte, fuerza es reconocer lo arriesgado de la conformación virtuosa. De todos es conocida hasta donde puede conducir una moral de la renunciación. A fuerza de limitarnos mediante el sacrificio de bienes propios podemos comprometer los fines de la vida personal y crear verdaderos monstruos de la virtud. Porque uno es el problema de la convivencia humana y otro el de la vida personal, para el que pretende arreglarse aquél. La reacción de Nietsche frente a la moral cristiana de la renunciación tiene, en este aspecto, cierto sentido. Toda talla de la naturaleza puede ser un arma peligrosa, precisamente por afectar al ser, ya que puede condicionar gravemente la propia realización personal. Y el fin de cada cual –ya lo hemos dicho– es moralmente intocable.

La moral del término medio implica –precisamente– una táctica vital frente a toda posible exageración: ante la inseguridad del porvenir solo cabe enseñar a andar a tientas. Pero las decisiones de la vida se adoptan, sin embargo, a la luz cegadora del presente. Un presente desnudo y redondo en su circunstancia y no una línea fija entre dos extremos.

Parece, pues, que la única forja de virtudes ha de venir por la dotación de todas las técnicas de lo que se viene denominando "dominio en sí mismo" entre las que se subsumen viejas virtudes de plena validez instrumental (fortaleza, templanza, serenidad,...). Se trataría de volver al viejo precepto platónico de crear un "gobierno para las pasiones del alma". De liberarnos, en suma, de nuestros demonios internos, haciéndolos gobernables. No es bueno, sin embargo, asesinar las pasiones; porque las pasiones son la vida misma. No es, por ello, enteramente apropiada la sentencia según la cual sólo es libre el hombre sin pasiones. El hombre sin pasiones es tan sólo un muerto viviente. El hombre libre es el que puede dirigir sus pasiones y aquí está, cabalmente, el papel auténtico de la moral de la virtud.

6. LA PROMOCIÓN DE LO JUSTO

Los caminos del bien moral son, por tanto, la política, la moral de la proximidad y la moral de la virtud. Pero, ¿es suficiente este velamen para llegar al puerto?

Estimo que no. Estimo que –amén de todo este aparato– se necesita la fuerza del viento moral. Retomamos aquí la exigencia de la moralidad donde la habíamos dejado. Le pasa a la fuerza moral, sin embargo, que es indeterminable. Esto es, que no constituye un deber traducible a conductas concretas, pero sí un deber, porque sin apoyo moral no es posible el apoyo moral. La justicia es obra de todos y no sólo del poder público. Llamamos a este deber, "deber de promoción de la justicia".

La lucha por la justicia constituye una faceta ineludible de la moral autónoma, si bien no pueda ser imputada a cada cual en la misma medida. No se trata, sin embargo, de un lujo moral. Se trata de un deber que en alguna medida todas debemos de asumir.

No es lícito, por tanto, que nos desentendamos de la política. La acción política, en cuanto es lucha por ocupar y mantener el poder, soporta inevitables servidumbres y suciedades. Las organizaciones de conquista política (los partidos políticos) en cuanto son

organizaciones de la lucha por el poder, están plagadas de fanáticos, sectarios y arribistas. Todo ello es muy cierto. Pero no hay acción política eficaz si no es acción organizada. Constituye una necesidad moral. No quiero decir con ello que sea obligada una militancia política. Es explicable que a la mayoría no le apetezca mancharse con el fango de la política. Pero es "debido" en algún modo hacer "política", en el sentido de promover el orden justo de la comunidad. No toda la acción política, organizada o no, pasa por los grupos de conquista del poder. La lucha por la justicia desde posturas imparciales e independientes no proporciona galones ni prebendas, pero gratifica la conciencia, que es fruición a veces inaccesible al militante político.

El deber de promoción de lo justo va a quedar remitido, por ello, al "sentido del deber" de cada cual. La realidad es que con frecuencia sólo unos pocos atienden la llamada moral y no pocas veces a costa de la propia vida personal. Pero sin esta fuerza no progresa el bien moral.

Prescindo de examinar en qué medida es aceptable la teoría del determinismo histórico. Me parece que los caminos de la historia no son predecibles científicamente. Lo que sí me parece correcto –sin embargo– es la teoría del "partero" como desencadenante del progreso moral. El bien ético avanza cuando la circunstancia es favorable, pero es preciso que la fuerza moral lo empuje. No quiero, con ello, insinuar una interpretación moral de la pequeña historia humana, que ya bastantes interpretaciones ha sufrido, pero sí dejar señalada una realidad histórica.

Desde otro punto de vista, la promoción de lo justo cumple también la función de suavizar la dureza racional del deber de obediencia a la Ley. Dejando a salvo cuanto se dice anteriormente ("lo justo natural") hay un deber ser ineliminable e indudable: Cumplir la ley y cumplirla con voluntad pura, de tal forma que "el motivo determinante" de nuestra acción sea que el plan de poder público se realice tal cual se ha proyectado. En no pocas ocasiones protesta la inteligencia ante esta dura exigencia, pero no otra cosa exige el cumplimiento real del bien moral. Ni podemos tomarnos la justicia

por nuestra mano, ni podemos impedir que la justicia que pretende el poder público se cumpla. Frente a la subjetividad de nuestra justicia, la objetividad de la justicia pública.

Ahora bien, si no debemos sustituir nuestra justicia privada por la justicia socialmente homologada, sí podemos –sin embargo– luchar por lo que creemos justo. Cumplir la ley no supone inhibirse ante la ley. La convivencia es siempre problemática. No existe un estado histórico en que no sea perseguible un "mejor para la convivencia humana". Se necesita una promoción permanente del bien moral. He aquí por lo que no solamente podemos, sino que debemos (por razón causal) promover la justicia.

Todo ello exige, bien claro está, un deber "constitucional" del poder público: un deber ser referido a la organización del poder que facilite de la mejor manera posible la promoción popular de la justicia. Con la cual cogemos el mismo hilo que dejamos suelto en otras ocasiones. Ahora se refuerza, aún más, la necesidad moral de una organización justa del poder público para que el deber político sea deber ser vinculante. Este hilo va a quedar suelto hasta que lo atemos definitivamente en otro escrito. En efecto, aquí quedan nuestras proposiciones "metaéticas". Ahora hay que "entrar en materia". Pero los "principios materiales de lo justo" los abordaremos en un segundo escrito.